ابن رشد

الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو

نقله من اللاتينية إلى العربية :
الأستاذ إبراهيم الغربي

بيت الحكمة . قرطاج


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ابن رشد

الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو

نقله من اللاتينية إلى العربية
الأستاذ إبراهيم الغربي

المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
« بيت الحكمة »

إلى زوجتي شادية

وأبنائي شهرزاد وسالم وملاك وبلال

إبراهيم الغزلي

سحب من هذا الكتاب 2000 نسخة في طبعته الاولى

تقديم الدكتور عبد الوهاب بوحديبة

رئيس المجمع التونسي « بيت الحكمة »

يشرّفني أن يقدّم المجمع التونسي هذا الإنجاز المعرفي المتميّز إلى قرّاء العربية داخل تونس وخارجها. كما يشرفني أن يتحقّق هذا الإنجاز في إطار تظاهرة « تونس 97 عاصمة ثقافية » وضمن احتفائنا بالذكرى المائوية الثامنة لوفاة علم بارز من أعلام الفكر الإنساني الكوني الحر : ابن رشد، هذا الفيلسوف العربي الإسلامي الفذ الذي أنار - بفكره المتنوّر المتسامح - عقول أجيال كثيرة من أقوام مختلفة شهدت له بالرّيادة والحصافة فكان موقظا للضمير الانساني في كل زمان ومكان .

إنّ صدور كتاب « شرح ابن رشد الكبير لكتاب النفس لأرسطو » في صياغته العربية الكاملة لأول مرة بعد أن ظل القرون الطويلة حبيس اللغة اللاتينية يُعتبرُ تكريما معرفيّا نبيلا للتراث الرشدي الذي كان دوما العلامة المتفرّدة والإضافة المضيئة في المسيرة المعرفية الكونية .

وهذا الكتاب هو نتاج تعاون مثمر بين المجمع التونسي الذي حرص - منذ تأسيسه - على إعادة الإعتبار للقيم المتنوّرة في تراثنا

العربي الإسلامي والأستاذ إبراهيم الغربي الذي اجتهد في نقل الأصل اللاتيني إلى العربية التي حاول أن يجعلها أقرب ما تكون إلى أسلوب ابن رشد .

وقد سعى المجمع التونسي إلى تشريك نخبة من الأساتذة المختصّين - نذكر من بينهم بالخصوص الزميل الدكتور عز الدين قلوز الأستاذ بجامعة باريس - في إنجاح هذا المشروع المعرفي الجليل .

فإلى سيادة الرئيس زين العابدين بن علي يقدّم المجمع التونسي " بيت الحكمة " خالص امتنانه لما يحظى به عنده ابن رشد من عناية سامية جعلت تونس تتفتح اليوم - وأكثر من أي وقت مضى - على الثقافات الكونية المتآلفة .

ويُعبّر المجمع التونسي عن صادق شكره للأكاديمية المتوسطية الأمريكية لموافقتها الكريمة على إصدار النص اللاتيني لشرح ابن رشد الكبير في طبعة تونسية خاصة .

ويأمل المجمع التونسي « بيت الحكمة » أن يكون - بنشر هذا الأثر الفلسفي الخالد - قد وضع بين أيدي قرّاء العربية في كل مكان كنزا لن ينضب من القيم المثلى .

تقديم الأستاذ جاك فونتان
رئيس مجمع النقائش والآداب بفرنسا
أستاذ شرفي بجامعة السربون بباريس

هذا مشروع كبير يأتي في إبانه : ولا أحسبني أجد أحسن من هذا الوصف للكتاب الذي يقدمه هنا ابراهيم الغربي إلى القراء العرب وإلى المختصين في العربية. فهو يأتي في وقته في نهاية هذا القرن والنّاس يبحثون حيثما كانوا عن جذورهم الفكرية والروحية وخاصة على ضفتي البحر المتوسط الغربي، إذ يوجد بين الشارح العربي في القرن الثاني عشر والمترجم اللاتيني في القرن الثالث عشر والمترجم الحالي الذي خلفه في القرن العشرين تجانس ذو دلالة. فثلاثتهم ساهموا بالتناوب - جريا على سنّة مأثورة واحدة - في نقل إحدى أمّهات الفكر اليوناني القديم. وهكذا يتواصل أمام أعيننا هذا التبادل الخصب الذي تتأكد به عبر القرون طرافة حوض البحر المتوسّط الخلاقة وهو الذي يتجاوب فيه اسم المغرب ذاته مع اسم الغرب اللاتيني والروماني. وفي هذه الظروف الفكرية التي عاد المؤرخ فيها أكثر تأثرا بقوة التواصل منه بعنف الانفصال لا بد لنا أن نلاحظ أن تشابه المشروعين يقصر المسافة بين حضارتينا : بين ميشال سكوت الذي أنقذ في القرن الثالث عشر بترجمته اللاتينية هذه المقالة التي فقد حاليا نصها الأصلي وبين ابراهيم الغربي الذي أعاد اليوم هذا النص إلى نخر الأدب العربي الزاخر .

ولكي نفهم جيّدا هذا الشبه وفي الآن نفسه رهان المشروع الحالي يجب أن نتأمّل صورة الفيلسوف والفقيه الاسلامي الذي أعيدت صياغة شرحه هنا على الشكل الذي ربما كان عليه في الأصل العربي. فقد كلفه في قرطبة الظيفة الموحدي المتزمت بشرح آثار أرسطو كلها لتيسير قراءتها فأصبح - وهو الذي سيسميه الغرب اللاتيني Averroes - الصلة المثلى بين الفيلسوف اليوناني الكبير الذي لم تعرف عنه في القرون الوسطى العليا (من القرن السادس إلى القرن الثاني عشر) إلاّ الآثار المنطقية (أي الارغنون l'Organon) وبين الغربين العربي والمسيحي على حد سواء. إنّ حداثة فكر هذا الفيلسوف القرطبي كفيلة بأن تثير اهتمامنا بفضل خاصية أساسية هي أنّ أبا الوليد محمد بن رشد أراد أن يدافع في كل الميادين عن حقوق العقل ضد من طعن فيها. ولكي يدحض مؤلف الغزالي المعروف بتهافت الفلاسفة نقد براهينه تحت عنوان مضاد وهو تهافت التهافت ثم ألف مقالة أخرى وهي إيجابية صراحة - عنوانها فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. فكان هكذا الاخلاص عنده لمفهوم ان لم نقل لمنطوق الفلسفة القديمة سمة لثقافة الغرب الاسلامي في نهاية هذا القرن الثاني عشر.

والشروح الثلاثة لأرسطو التي ألفها ابن رشد تستكمل معناها في اطار فكر عميق متماسك يريد أن يستوعب لغاياته الخاصة أحسن ما في التراث القديم دون أن يضر المنهج العقلاني بالعقيدة. وكان ابن رشد في عصره أيضا محلَ الاحترام كفقيه وفيلسوف معا ومن أجل ثقافته الفقهية والرياضية على حد السواء. وهو ذلك المفكر الجامع الذي فتح للفكر العربي فتحا كاملا ينبوع الفكر اليوناني الأكبر من خلال مؤلفات أرسطو. ولقد شرحه ابن رشد عن دراية عميقة بافلاطون - وكان قد فسر جمهوريته - وبالعديد من الفلاسفة اليونانيين الآخرين المذكورين بدقّة في شرحه .

أما كتاب النفس فهو يحتل مقاما ممتازا بين آثار أرسطو وهو ضمن القائمة الطويلة للمقالات القديمة في النفس يتبوأ مكانة أساسيا من بين مجموع آثار فيلسوف ستاجير (Stagire) اذ يقع موضوعه فعلا في نقطة الاتصال الدقيقة بين أطروحات أرسطو الماورائية في الكون والسببية الالاهية العليا وبين الصلة الشخصية التي تنشأ في النفس ذاتها بين الجواهر المطلقة والواقع الحي للوجود الروحي، أعني واقع الفكر الشخصي الذي يدرك ويعكس ويفكر ويؤسس القوة العاقلة وعملها الخاص. لقد كانت كثافة تسلسل المفاهيم ودقتها تحتاجان لتوضيح وتدعوان الشارح لمجابهة فكره الخاص بفكر فيلسوف ستاجير.وعلى هذا الأساس تتضح القيمة الفلسفية المزدوجة لشرح ابن رشد الأكبر اذا نظرنا إليه في حد ذاته .

فهو في المقام الأول يروض القارئ على فهم عدد من الأطروحات الأساسية لفلسفة أرسطو. لقد كان الكشف عن فكر الفيلسوف اليوناني القديم وتوضيحه في هذا النص المرميين اللذين حققهما ابن رشد بعملية الشرح التي هي إعادة إنشاء. وهذا هو الوجه الثاني للفائدة الفلسفية التي يبرزها هذا الكتاب. ولقد أنصف عصرنا الحاضر هذا الجنس الأدبي وأبرز طرافته الخاصة، وفيه يظهر حوار نشيط مع المؤلف الأصلي. إنّ شرح ابن رشد الذي يعتمد دوما على النص المترجم لا يستمد إذن قيمته فقط من كونه محاولة لفهم معمّق للفكر اليوناني ولكن من خلال النقل المزدوج للمترجم (الذي يحتمل ألاّ يكون ابن رشد) وللشرح العربي، وهو يسمح أيضا بمعاينة ذلك المجهود الشخصيّ المتأني لما يمكن تسميته اليوم إعادة قراءة أرسطو حيث ينكشف ابن رشد في قوة فكره الملم أيضا بكامل الثقافة العربية في عصره .

إذن فالمترجم اللاتيني ميشال سكوت قد نقل إلى الغرب في نفس الوقت الفكر اليوناني الكلاسيكي بعد أن أصلحه أو على الأقل بعد أن

أعاد صياغته والفكر العربي الوسيط للشارح الأندلسي العربي الذي نقله عنه عندما ترجم – في الثلث الأول من القرن الثالث عشر وعلى الأرجح في طليطلة والا من بعد ذلك في صقلّية – من العربية إلى اللاتينية شرح ابن رشد. فكان أثر تلك الترجمة عظيما لأول وهلة في الفكر المدرسي المزدهر كل الازدهار آنذاك وعلى وجه التحديد في جامعة باريس الفتيّة. ويستعمل توما الاكويني الذي يبقى الى يومنا هذا أحد أبرز المفكرين في الغرب المسيحي تلك الترجمة بكثرة لمقالته الخاصة في النفس ويؤكّد بدون أي لبس : "أمّا في ما يخصنا فليست لنا إلا اختلافات قليلة مع ابن رشد". ومن ثم تأتي المجادلة الطويلة حول وحدة القوة العاقلة والتي يناظر فيها أوّلا توما الاكويني علما باريسيا من نفس الكفاءة هو سيجاردي برابنت، ولكن تصدر كذلك إدانة بعض الأطروحات الرشدية من قبل ايتيان طمبيي أسقف باريس في سنة 1270 وما بعدها وتتواصل الخصومة بعد ذلك في الجامعة الباريسية شوطا كبيرا في القرن الرّابع عشر. وهكذا يتّضح الدور المنشط للفلسفة الارسطيّة بفضل وساطة ابن رشد بالنسبة إلى الفكر المسيحي الوسيط عندما بلغ تمام النّضج .

وقريبا من جنوب صقلية التي كانت تقبلت ميشال سكوت في عمله كمترجم سيواصل ابن رشد إذن بالعربية وبفضل هذا الكتاب دور الوسيط. وبهذه الإعادة الدقيقة لصياغة نص أقرب ما يكون من الأصل (وهي عمليّة تزداد صعوبتها بحسب ضرورة التغلّب على الغموض الخاص بلاتينية ميشال سكوت) رسم ابراهيم الغربي نقطة اللقاء التي أبرزتها كل الابراز ترجمة حياته الفكرية الخاصة. فهو يؤكد هنا – مقتديا بابن رشد وميشال سكوت – أنه مارس ما يمكن أن يسمى بفن التخوم، فلا يكتفي بأن يعيد الى الفلسفة العربية إحدى حلاها الوسيطة بل يساهم مع ذلك في توثيق عرى الصلات العريقة والحيّة التي تصل ضفتي البحر المتوسط في البحث المشترك عن الحقيقة إذ

هو مجاز في العربية ومبرز في الآداب الكلاسيكية وطالب مستمع سابقا بدار المعلمين العليا الكائنة بنهج "أولم" حيث تكوّن تماما في جامعة باريس التي بقي متعلقا بها أشدّ التعلق ومعترفا لها بالجميل كما تدل عليه هذه المقدمة التي طلب مني كتابتها عن عودة نصّ ابن رشد إلى العربية. وهكذا تهيأ ليكون في تونس صانعا نشيطا للتبادل المرغوب فيه أكثر من أي وقت مضى بين الثقافات العربية واللاتينية والفرنسية .

إذن فرهان هذا المؤلف يفوق بكثير الفائدة (وهي بعد وفي حد ذاتها عظيمة) المتمثّلة في استكشاف جدي لما ألمّ بنصّ فلسفي أرسطي من تقلبات خلال العصر الوسيط، لأن تاريخ هذا النص - انطلاقا من مؤلّفه (ومحركه الأول Primum mouens أرسطو نفسه) إلى مترجمه والى معيد ترجمته - يرسم سبيلا خصبا للتعاون الفكري والروحي بين حضاراتنا وهو تعاون ضروري حاليا، ولا أدلّ على ذلك من تلك القرون الطويلة من المصير المشترك التي تربطنا، بدءا بافريقيا الهلنستية الرومانية ومرورا بقرطبة الموحدين وباسبانيا المسيحية وبصقلية ملوك بالرمو (ذلك الملتقى المثالي للغات وللثقافات وللحضارات وللأديان) حتى الجامعة الباريسية (جامعتي القرن العشرين والقرن الثالث عشر في آن واحد) والجامعة التونسية الحالية. بهذا المعنى يؤكّد هذا الكتاب حيوية وأهمية الحركية الفكرية التي اتّضح أنها تعود الى أبعد العصور قدما والتي لم تنقطع إلاّ نادرا .

إنّ من يلتفت هكذا الى الماضي لا يقبع في برج عاجيّ متهرّبا من مشاكل عصرنا بل يحج إلى تلك المصادر المشتركة ساعيا إلى تعايش عريق بين الناس والأفكار ويتمكن بذلك من الوسائل التي يواجه بها المشاكل الحاليّة واعيا أوّلا بوحدة تاريخية ذات صبغة روحية. وتلك لعمري ميزة مشروع ابراهيم الغربي. فعوض أن ينزوي في تبحر

علمي لا صلة له بالحياة رسم بحماس محاولة دؤوبة للتقارب والتفاهم المشتركين وبهما اتّسم دائما التعاون الحر بين فرنسا وتونس .

ويملي علينا هذا المصير المشترك واجبات فيحملنا على أن نذكّر الغرب والعالم الاسلامي معا بعراقة وثراء صلاتهما التاريخية .

وما إعادة ترجمة كتاب ابن رشد في النفس ونشره في تونس وعلى يد تونسي متعلق أشد التعلق بثقافاته المختلفة إلاّ مظهران لبادرة ناجعة تنبئي بأنّنا نسير حثيثا في هذا القرن نحو الاعتراف والاحترام المتبادلين تجاه الحضارات التي تثريه، وهذا الاعتراف أسهل بكثير في بوتقة البحر الأبيض المتوسط لأنه يتبوأ فيه - كما يذكّر بذلك هذا الكاتب في الإبّان - مركزا مرموقا وعريقا إلى أقصى الحدود .

وفي هذه الأبعاد يحقق تلميذنا ابراهيم الغربي في حياته كما في عمله النزعة الخاصة التي عرضتها دوما الجغرافيا على تونس العزيزة أرض اللقاءات والتخوم بلا منازع .

وتلك هي بحق العبرة من ابن رشد خلفه الروحي. ومن المنعش أن نراها دائما وأكثر من أي وقت مضى حية في مثل هذا الكاتب.

مــــدخــــل

الأستاذ إبراهيم الغربي

ما من أحد ينكر المكانة التي يحتلّها ابن رشد الحفيد في الأوساط الفلسفية واللاهوتيّة في الغرب اللاّتيني : خلال العصر الذّهبي من تاريخ الفلسفة المدرسيّة (Scholastique) اللاّتينية .

فكما لُقّبَ أرسطو عند المدرسيّين بلقب "الفيلسوف و"المعلّم الاول"، عرف ابن رشد بالشارح الاكبر" إذ كان من أعظم كاشفي فلسفة أرسطو في الأوساط الفلسفية اللاّتينية في حقبة كان فيها الغرب اللاتيني جاهلا للفلسفة الأرسطية .

فشروح ابن رشد تمثل جزءا هاما من الإرث الأرسطي في أوروبا. إن خمسة عشر شرحا من ثمانية وثلاثين قد وقعت ترجمتها مباشرة في القرن الثالث عشر الميلادي .

لكن حديثنا عن شروح ابن رشد يحتم التمييز بين شروحه لمؤلفات أرسطو وشروحه لمؤلفات فلاسفة آخرين. وأن تكون الشروح هي قوام المتن الرشدي فإن شرح ابن رشد لكثير من أجزاء الموسوعة الأرسطية هي ما يشكل بحق قوام الشروح الرشدية. ولسنا نعني بالشرح ما يعتقده خطأ بعضهم، فالشرح ليس التعبير عن عبارة بعبارة

أخرى (Paraphrase)، وإنما هو النفاذ إلى باطن العبارة لكشف وإبراز معناها الحقيقي، وهذا ما انتهجه أبو الوليد بن رشد في شرحه لارسطو .

وهو ما أبتغي انتهاجه في ترجمتي هذه حفاظا منّي على أمانة النص المترجم، إذ لم أكن أنشد من عملي هذا سوى التعريف بأثر بارز من آثار ابن رشد في اللغة اللاتينية والذي لم تزل مكتبتنا العربية تفتقر إليه، ومن ثمّة كانت ترجمتي هذه لشرح ابن رشد لكتاب النفس لارسطو .

وصلت مؤلفات ابن رشد الفلسفية والطبيّة منقولة إلى العالم الغربي بين أعوام : 1217م –1230م، أي بعد أقل من عشرين عاما على وفاة فيلسوف قرطبة ابن رشد، وأول من قام بهذا النقل ميكال سكوت (Michel Scot) الذي عمل لحساب أمبراطور جرمانيا (فريديريك الثاني)[1] فنقل شروح ابن رشد، منها : كتاب "السماء والعالم" و"شرح كتاب النفس" و"شرح ما بعد الطبيعة"، والتي نقلت مبكرا إلى اللاتينية نظرا لأهميّتها القصوى .

ومن بين هذه الأعمال المترجمة نذكر أيضا : "شرح السماء والعالم" (De caelo et mundo) المؤلف في عام 1188م والمترجم في حوالي 1230م ؛ "شرح كتاب النفس" (Commentarius libri de anima) المؤلف في عام 1190م والمترجم في حوالي 1230م ؛ "جوامع ما بعد الطبيعة" (Metaphysica) المؤلف في عام 1161م والمترجم في حوالي 1230م ؛ "جوامع الحس والمحسوس" (Parva naturalia) المؤلف في 1174م والمترجم في حوالي 1230م ؛ "تلخيص الكون والفساد" (De qencratione et corruptione) المؤلف في 1172م والمترجم في حوالي 1230م .

ومن الملاحظ أن الفضل يعود إلى ميكال سكوت أو (سكوتوس) الذي لعب دور الناقل لأعمال ابن رشد، وذلك حسب ما أورده (ارنست رينان). ولاستكمال القائمة يمكن الرجوع إلى الجرد التفصيلي الذي ضبطه في مؤلفه الموسوم بـ "ابن رشد والرشدية"، [2] ونحيل أيضا إلى التفاصيل الهامّة التي أوردها "كارل برو كلمان" عن مخطوطات وترجمات مؤلفات ابن رشد اللاّتينية [3] .

وقد انفردت طريقة ابن رشد (Averroès) [4] على غيرها من الشروحات لما امتازت به من تفسير وتحليل دقيقين. فكانت غايته تروم ثلاثة شروح [5] : الجوامع. الشروح الوسطى أو التلاخيص، التفاسير أو الشروح الكبرى .

وفيما يخص "كتاب النفس" لأرسطو الذي نملك من أعماله :

- تلخيص كتاب النفس، أي الشرح الوسيط لكتاب النفس (مخطوط القاهرة) ثم جوامع كتاب النفس (مخطوط مدريد) ؛ ثم "الشرح الكبير لكتاب النفس" (الطبعة اللاتينية) [6]، وهذا الكتاب مفقود في أصله العربي غير أن هناك شذرات عربية كثيرة مكتوبة بحروف عبرية توجد في نسخة (موبينا) بإيطاليا [7] من تلخيص "كتاب النفس" المكتوب هو أيضا بحروف عبرية [8]. وقد أحال ابن رشد إلى هذا الشرح في مراجعته "لمختصره في النفس"، وفي الإضافات التي أثبتها في "التلخيص"، كما أحال إليه في "شرح ما بعد الطبيعة" [9]. فالترجمة اللاتينية للشرح الكبير "لكتاب النفس لأرسطو" تأليف أبي الوليد ابن رشد - محفوظة في سبعة وخمسين مخطوطا ينسب نقلها إلى (ميشال سكوت)، وهذه المدوّنة موجودة بالمكتبة الوطنية بباريس تحت [رقم 14385 la] (أشرنا إليها تحت علامة (18)) .

ولقد شكّ (ستيوارت كراوفرد) الذي أعاد نشر الشرح الكبير لابن رشد لكتاب النفس لأرسطو عام 1953 - في نسبة القول أن هذه

الترجمة لميكال سكوت، وذلك حسب المعطى الذي قدّمه أرنست رينان لمجموع هذه المخطوطات الباريسية بالمكتبة الوطنية التي تحمل الأرقام التالية : Lat 16151 (G) ؛ (3) 15453 و (24) 6504.

ويشـهد (غـزاميـان) أن مـخطوط المكتبـة الوطنيـة ببـاريس (رقم : 16156) يحمل آثارا لناقلها ميكال سكوت في كل من كتاب "السماء والعالم" و "كتاب النفس". وهذا ما لم يقرّ به (كراوفرد). ومن المعلوم أن الأصل العربـي للشـرح الكبير "لكتـاب النفس" مفقود ولا توجد منه إلاّ الترجمـة العبريـة [مـخطـوط برلين : orfol 1387] ولقد اعـتـقـد (ستاينشنيد) أنها منقولة عن العربية، ولكن بعد مقارنة مستفيضة من لدن الحبرين سـاميال وروز بنلاط تبيّن أن الترجمة العبرية لم تنقل مباشرة من النص العربي بل هي نقل من الترجمة اللاتينية المتداولة آنذاك، ولذلك تعدّ أقل قدما .

أما النسـخة اللاتينية التي نقلها من العربية ميكال سكوت في القرن الثالث عشر الميلادي لشـرح ابن رشد الكبير لكتاب "النفس لأرسطو تأليف ابن رشد" ؛ والتي أعدناها إلى العربية فيمكن وصفها كما يلي :

CORPUS COMMENTARIOR AVERROIS
IN ARISTOTALEM

=-=-=-=-=-=

CONSILIO ET AUSPICIIS ACADEMIAE AMERINAI
MEDIAVALIS ADIVVANTIBUS ACADEMIS CONSOCIATIS

=-=-=-=-=-=

EDIDERUNT
HENRICUS AUSTRYN WOLFSON
DAVID BANETH
FRANCISCUS HOWARD FOBES
Versionum latinarum
VOLUMEN VI, 1
COMMENTARIUM MAGNUM
IN LIBROS DE ANIMA

=-=-=-=-=-=

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
CORPUS COMMENTARIUM AVERROIS
IN ARISTOTALEM

=-=-=-=-=-=

AVERROIS COR PUBENSIS
COMMENTARIUM MAGNUM IN ARISTOTELIS
DE ANIMA LIBROS

=-=-=-=-=-=

Recensuit F. STUART CRAWFORD IN UNIVESITATE
BOSTONIENSI PROFESSOR ADIVVANS

مجموع شروح ابن رشد لأرسطوطاليس

=-=-=-=-=-=

بتوصية ورعاية الأكاديمية الأمريكية الوسيطة
وبمساعدة الأكاديميات الطيفة

=-=-=-=-=-=

نشر هنريكوس أو سترين فلفسون
ودافيد بانث وفرنسيسكوس هواردفوياس

=-=-=-=-=-=

من التراجم اللاتينية
السفر VI (1)

=-=-=-=-=-=

الشرح الكبير لكتاب النفس

=-=-=-=-=-=

مجموع [آثار] فلاسفة العهد الوسيط
مجموع شروح ابن رشد لأرسطوطاليس

=-=-=-=-=-=

ابن رشد القرطبي
الشرح الكبير لكتاب أرسطوطاليس في النفس

=-=-=-=-=-=

حققه ف. ستيوارت كراوفرد
أستاذ مساعد في جامعة بسطن

يحتوي النص اللاتيني من هذا المؤلف على ثلاثة كتب (libros) وهي :

- AVERROIS CORDUBENSIS

- COMMENTARIUM MAGNUM IN ARISTOTELIS (1)

- DE ANIMA LIBRUM PRIMUM

ابن رشد القرطبي

الشرح الكبير لكتاب أرسطوطاليس الأوّل في النفس

[ورقة : 3 - 128]

AVERROIS CORDUBENSIS

COMMENTARIUM MAGNUM IN ARISTOTELIS (2)

DE ANIMA LIBRUM SECUDUM

ابن رشد القرطبي

الشرح الكبير لكتاب أرسطوطاليس الثاني في النفس

[ورقة : 129 - 378]

AVERROIS CORDUBENSIS

COMMENTARIUM MAGNUM IN ARISTOTELIS DE ANIMA (3)

LIBRUM TERTIUM

ابن رشد القرطبي

الشرح الكبير لكتاب أرسطوطاليس الثاني في النفس

[ورقة : 379 - 546]

طبع نص الشرح الكبير بحروف لاتينية مستقيمة داكنة، أما ما طبع بحبر فاتح وبحروف لاتينية مائلة (en italiques)، فهو ترجمة للنص العربي لكتاب أرسطوطاليس في النفس (Περὶ Ψυχῆς) "De Anima"(8) الذي عرفه العرب في أواخر القرن الثالث عندما ترجمه إسحاق بن حنين (ت : 298 هـ / 910م) إلى العربية بعد أن ترجمه أبوه حنين بن إسحاق العبادي (ت : 264 هـ / 873م) من اليونانية إلى السريانية تاما، ونقله إسحاق (إلى العربية) إلاّ شيئا يسيرا، ثم نقله إسحاق نقلا ثانيا تاما. وشرح ثامسطيوس هذا الكتاب بأسره. قال إسحاق بن حنين : "نقلت هذا الكتاب إلى العربي (*) من نسخة رديئة، فلمّا كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة فقابلت بها النقل الأوّل وهو شرح ثامسطيوس" (10) .

أما المخطوط العربي الذي عنه نشر (د. عبد الرحمان بدوي) كتاب "في النفس" لأرسطوطاليس فهو مخطوط أيا صوفيا [رقم 2450، (ورقة 1-71)](11)، إذ يبدو حسب المستعرب فان آس (VAN ESSE) - أن المسألة أكثر تعقيدا - فهذا المخطوط ليس هو من نقل إسحاق بن حنين كما يعتقد د. عبد الرحمان بدوي بل النص المعني هو مطابق للترجمة (alia translation) اللاتينية، وناقله لا يزال مجهولا لدينا (12) .

ويلاحظ د. أحمد فؤاد الأهواني في (الملحق) لكتاب "النفس" المنسوب لإسحاق بن حنين(13) أن (الأب ج - ش - قنواتي) عثر على ترجمة إسحاق لكتاب النفس، وهي الترجمة الكاملة للنص العربي التي قدّم لها وصفا في طبعة "كتاب النفس لأرطوطاليس" .

وفي اعتمادنا لتحقيق الأهواني لكتاب "تلخيص النفس" (14) أفادتنا مقدمته بهذه الإيضاحات :

(*) كذا في الأصل

نحن لا نجد أحدا قد نقل كتاب "النفس" بأكمله إلى اللغة العربية وإنّما نقله "حنين" إلى السريانية.

أما عن نسخة الاسكوريال، فقد قيل انها "تلخيص لكتاب النفس" (15) لحنين بن اسحاق، وهذه النسخة هي بدورها تلخيص لا ترجمة كما يذكر في نفس المجال الأهواني مصرّحا بأن صاحبها غير معروف لدينا (16) .

أما عن ترجمتي هذه فحاولت قدر الإمكان أن تكون أمينة، وقد أضفت إليها معجما رباعيا لاتينيا ويونانيا وفرنسيا وعربيا يتضمن أهم المصطلحات والمفاهيم الفلسفية الرشديّة المتداولة في هذا الكتاب النّفيس، وبشأن الألفاظ اللاتينية واليونانية فإنها مستمدة من فهرس "كراوفرد" "Index Satinus - Graecus" (17).

في حين أن الألفاظ الفرنسية تعتمد فهرس "تريكو".
Aristote De l'Ame - Traduction, Note et Index par J. TRICOT (18).

وأيضا المعجم اليوناني / الفرنسي لبايي (A. BAILLY - Hachette).

أما في ما يخص المصطلحات العربية ؛ فبعضها صادر عن معجم الأب جورج شحاتة قنواتي في آخر نشرته لترجمة كتاب أرسطوطاليس التي أصدرها الأهواني عن (دار إحياء الكتب العربية) (19) .

ولا يسعني في الأخير إلاّ أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور عبد الوهاب بوحديبة رئيس المجمع التونسي "بيت الحكمة" على حسن عنايته بترجمتي .

كما يسعدني في هذا المقام أن أشكر أيضا أستاذي جاك فونتان رئيس أكاديمية النقائش والآداب الجميلة بباريس لتشجيعه ولمساعدته المفيدة .

وأشكر أيضا الأستاذ م. لوموان عضو المركز الوطني للبحث العلمي في باريس (C.N.R.S) لاقتراحاته القيمة الوجيهة .

كما أعبّر لزميلي د. عز الدين ڤلوز – أستاذ بجامعة باريس – عن امتناني، وأشكره على توجيهاته ونصائحه المفيدة .

وأقدّم شكري كذلك لزميلي د. توفيق بشروش لمتابعته الدقيقة وتقويمه وتشجيعه لي.

ولا أنسى كل الأساتذة والزملاء الذين قدّموا لي يد العون، فإليهم جميعا جزيل شكري وكامل امتناني وعرفاني بالجميل .

---

(1) راجع : - Ernest (Renan) : "Averroès et l'averroïsme - essai historique : oeuvres complètes". Paris - (Calmann - Lévy). 1949, p. 167-169.

(2) نفسه : ص. 67-77.

(3) كارل بروكلمان : "تاريخ الأدب العربي"، ترجمه إلى العربية د. محمود فهمي حجازي – المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1955، ص 79-88 .

راجع أيضا قائمة د. عبد الرحمان بدوي في مؤلفه : "تاريخ الفلسفة في الإسلام" :

"Histoire de la philosophie en Islam". Paris (J. Vrin) 1972 vol. II. p. 745-759.

وفيما يخص مؤلفات ابن رشد وتحديد تاريخ تأليفها راجع أيضا : د. جمال الدين العلوي : "المتن الرشدي" (دار توبقال للنشر)، الدار البيضاء، المغرب 1986، (ص ص : 245) .

- الأب جورج شحادة قنواتي : "مؤلفات ابن رشد"، (المطبعة العربية الحديثة)، القاهرة 1978 .

(4) لكون اسم ابن رشد اللاتيني (Averroès) بفعل اللفظ الاسباني الذي تحولت به كلمة Ibn إلى Aben أو Aven فقيل Averroysta Aben-Rassd, Ibn Rushid Adveoys إلخ ...، راجع ارنست رينان : "ابن رشد والرّشدية"، الترجمة العربية لعادل زعيتر، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1957، ص 28، هامش (1) .

(5) ["إن الحديث عن شروح ابن رشد يقتضي التمييز بين شروحه لمؤلفات أرسطو وشروحه لمؤلفات فلاسفة آخرين إسلاميين وغير إسلاميين. وتبقى شروح ابن رشد لكثير من أجزاء الموسوعة الأرسطية هي ما يشكل بحق قوام الشروح الرّشدية، ومن ثمة قوام المتن بأكمله"] جمال الدين العلوي : "المتن الرشدي"، ص 135 .

(6) شرح كتاب النفس لابن رشد لانعرف تاريخ وضعه بالدقة - كما أن النص العربي لا يزال مفقودا - فقد ذكر له ابن أبي أصيبعة : "شرح كتاب النفس لأرسطو" (عيون الانباء في طبقات الأطباء) ص 532. ونكر له المراكشي صاحب كتاب : "الذيل والتكملة"، تحقيق د. إحسان عباس : (تلخيصا في كتاب النفس"، "شرحا في كتاب النفس"، "مقالة في علم النفس"، "تعاليق على كتاب النفس" (بيروت 1973، ص 24). أما عن قائمة الاسكوريال لكتب ابن رشد فهي : "تلخيص كتاب النفس"، "شرح كتاب النفس"، "المسائل على كتاب النفس"، "المسألة في علم النفس سئل عنها فأجاب فيها"، "مقالة في علم النفس"، "مقالة في علم النفس أيضا" راجع :

E. Renan : Averroès et l'Averroïsme" p. 462-464.

وفيما يخص الترجمة اللاتينية ضمن شروح ابن رشد على أرسطو فقد طبعت عدّة طبعات. والطبعة الأساسية لشروح ابن رشد باللاتينية ظهرت في مدينة بادوفا (إيطاليا) عام 1472 .

(7) كشف لنا عبد القادر بن شهيدة عن سرّ حواشي نسخة (مودينا) التي اشتملت على نص التلخيص في متنها وعلى حواشي وافرة تحيط بذلك النص، ملاحظا أن كل من درس "جوامع" كتاب النفس أو الترجمة اللاتينية للشرح الكبير يرى أن كمية شروح ابن رشد وتحاليله تكثر وتطول عند الخوض في مسألة العقل خاصة. وتتواجد هذه الحواشي في هوامش كتاب "التلخيص"، لذلك افترض الباحث أحد أمرين :

1 - إمّا أن تكون تلك الحواشي تعليقات عبريّة على النص (العربي - العبري) لتلخيص كتاب النفس.

2 - وإما أن تكون بعض المقتطفات والفصول المنتزعة من النص العربي المفقود - وهو "الشرح الكبير" على كتاب النفس لأرسطو، أضافه الناسخ في هوامش كتاب التلخيص تعميما للفائدة. راجع عبد القادر بن شهيدة "اكتشاف النص العربي لأهم أجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس"، الحياة الثقافية، عدد 35، تونس 1985، ص 14-48. ومن ناحيته يلاحظ أحمد شحلان أن تاريخ النسختين : نسخة (Modina) أقدم من نسخة باريس إذ تحمل الأولى تاريخ

5116 للخليفة 1356م. وتحمل الثانية تاريخ 5162 للخليفة 1402م. ويبقى المشكل مطروحا - حسب الباحث - فيما يتعلق بالتاريخ الحقيقي لكتاب "تلخيص النفس لأرسطو" لابن رشد. راجع أحمد شحلان : "تلخيص كتاب النفس لأرسطو" لابن رشد - مخطوط بحروف عبرية، وصف واستفهام - ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي - جامعة محمد الخامس، الرباط، 1981، ص 166-179 .

(8) إن الحواشي المخطوطة بأحرف عبرية داخل [المخطوط العبري] يقول في شأنها عبد القادر بن شهيدة : "هي عربية المحتوى شأن نص التلخيص الذي وردت في كنفه. وعند مقابلتها بالنص اللاتيني للشرح الكبير أسفرت تلك المقابلة عن أن النص العربي مطابق للترجمة اللاتينية كل المطابقة". عبد القادر بن شهيدة. "اكتشاف النص العربي لأهم أجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس..."، ص 15.

(9) تناول "كتاب النفس" لأرسطو - سواء بالتلخيص أو بالتعليق أو بالشرح - ابن البطريق وابن الهيثم وابن سينا وابن باجة. ويعدّ ابن رشد الفيلسوف الذي خصّص لكتاب النفس الكثير من الجهد والإجتهاد .

(10) ابن النديم : الفهرست ، راجع أيضا : د. عبد الرحمان بدوي : "أرسطوطاليس في النفس" راجعها على أصولها اليونانية وترجمها وحققها وقدّم لها، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة 1954، ص 14-15 .

(11) طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة 1954)، ص 23-24 .

(12) فان أس : مراسلة خاصة (توبنقن 25-9-96) وراجع في ذلك :

R.M. Frank : "Some Frangments of Ishâqis Translation of the De Anima", in Cahiers deByrsa, 8-1958-9.

H. Gätje : "Studien zur Überlieferung der aristotelis Psychologie in Islam (Heidelberg 1971) p. 28 ss.

(13) "دار إحياء الكتاب العربي"، (القاهرة 1949)، ص 125-175.

(14) أحمد فؤاد الأهواني : "تلخيص كتاب النفس" (Paraphrase du "De Anima") المطبعة المصرية 1950 (ص ص 181) .

نشره أيضا المستعرب الاسباني : سلياد ورغومس نوغاليس، تحت عنوان : "تلخيص كتاب النفس" - وهو ثالث نشرات هذا الكتاب بعد طبعة حيدر آباد الدكن (1947)، وطبعة الأهواني (1950)، وقد أصدره المعهد الاسباني العربي للثقافة بمدريد عام (1985) .

(15) يشكّل "كتاب النفس" الجزء الأخير من "طبيعيات أرسطو"، على أن تلخيص "كتاب النفس" يختلف عن تلاخيصه الطبيعية الأخرى بكونه القراءة الأولى لكتاب النفس لأرسطو. وتلخيص "كتاب النفس" كان من بين الأعمال التي عمل ابن رشد في فترة متأخرة على مراجعتها، وذلك بعد إنجاز شرحه الكبير الذي يحيل إليه في موضعين بشكل صريح، وفي مواضع أخرى بشكل مضمر لا يمكن الكشف عنها إلاّ بعد تأمل طويل لمواقفه في المختصر والتلخيص والشرح. جمال الدين العلوي، "المتن الرشدي"، ص 85 .

(16) ويرى جمال الدين العلوي أن تلخيص "كتاب النفس" ما يزال مخطوطا إلى يومنا هذا وأنه ليس هو الكتاب الذي نشر في مصر بهذا العنوان : "تلخيص كتاب النفس"، لأن المنشور بهذا العنوان إنما هو المختصر لا التلخيص - [انظر تلخيص كتاب النفس - ورقة 113 ظ من مخ باريس، ورقة 34 و من مخ مودينا] - على أنه لا بدّ من أن نذكر هنا أن احدى نسختي هذا التلخيص، وهي نسخة مودينا (Modena) - سابقة الذكر (هامش (6)) - تحمل نصوصا كثيرة من الشرح الكبير لكتاب النفس، وهي على كل حال تشكل جزءا من الشرح ليس باليسير. جمال الدين العلوي، م. نفسه، ص 86. راجع في ذلك أيضا : عبد القادر بن شهيدة : "اكتشاف النص العربي لاهم أجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس تأليف ابن الوليد بن رشد" - في "وصف خاصيات نص الشرح الكبير لكتاب النفس" - ص 17-54 .

(17) ص : 563-574 .

(18) Librairie philosophique. Paris (J. Vrin) 1972, index, p. 221-236

(19) القاهرة 1949، ص 135-154 .

كتاب الشرح الكبير

شرح ابن رشد القرطبي الكبير
للكتاب الأول لأرسطاطليس في النفس

1 - يعني بالدقّة متانة البرهان ويعني بما قاله .... سموّ الموضوع، فالصنائع لا تختلف بعضها عن البعض إلاّ بأحد هذين الوجهين : إما بمتانة البرهان أو بسموّ الموضوع أو بكليهما، فمثلا يفوق قيس الاراضي الفلك بمتانة البرهان. أما الفلك فيفوقه بسموّ الموضوع وقال .... يعني أنه ضروريّ بسبب وجود هاتين الصفّتين في علم النفس أن يتقدّم القول فيه على العلوم الأخرى. وجليّ للناظرين أن موضوع هذا العلم أسمى من غيره وكذلك أن البرهان فيه أكثر متانة. وأخذ يجادل حتى يحمل النّاس على حبّ هذا العلم. وقوله يأتي في صيغة القياس اليقينيّ وكأنه يقول : وبما أننا نرى أن المعرفة تخصّ أشياء أشرف وأعذب وأن هذه الأشياء تتفاوت إما بمتانة البرهان أو بسموّ الموضوع أو بكليهما نجد هذا أيضا في علم النّفس، أي أنه يفوق في هذين البابين العلوم الأخرى ما عدا العلم الإلاهيّ. فمن الإلزام أن نرى أن علم النّفس متقدّم على العلوم الأخرى ولذا وضعناه في مقام سابق بين كل المطالب .....

2 – بعد أن بيّن السّبب الذي ينبغي من أجله أن يكون هذا العلم أشرف من العلوم الأخرى وأن يفوقها في السموّ شرع أيضا في بيان فائدة هذا العلم قائلا .... ويعني بكل حقيقة العلوم النظريّة ويعني بما قاله .... يعني وخاصة في العلم الطبيعي ثم أعطى السّبب الذي يفيد من أجله العلم الطبيعي أكثر من غيره قائلا .... يعني والسّبب في هذا هو أن المعرفة بالحيوان إنما هي معرفة أجزائه الطبيعيّة، وبما أن النّفس مبدأ الحيوان لزم إذن أن يكون علم النّفس ضروريا للمعرفة بالحيوان لا مفيدا فقط. ويجب أن تعلم أن فائدة علم النّفس لبقيّة العلوم توجد بثلاثة أوجه : فالوجه الأول يكون من جهة أن جزءا من ذلك العلم بل قل أسمى أجزائه ذو هيئة شبيهة بالعلم الطبيعي، فالحيوانات أسمى الأجسام القابلة للكون والفساد والنّفس أسمى كل ما يوجد في الحيوان. والوجه الثاني هو أنه يعطي الكثير من العلوم كثيرا من المبادئ ومنها مثلا علم الأخلاق – أي علم سياسة الدّول – والعلم الإلاهيّ. فعلم الأخلاق يستمدّ من هذا العلم غاية الإنسان القصوى في ما هو إنسان والعلم بكنه جوهره، وأما العلم الإلاهيّ فيستمدّ منه جوهر موضوعه بالذّات. وهذا الذي سيتبيّن أنه [يوجد] في صور العقل المجرّدة مع أشياء كثيرة أخرى تخصّ الهيئات المصاحبة للعقل من جهة ما هو عقل وتعقّل. وأما الفائدة الثالثة فهي مشتركة وتمكّن من التثبّت من المبادئ الأولى إذ بهذا التثبّت تحصل معرفة أسباب القضايا الأولية ومعرفة الشيء بسببه أمتن من معرفة كنهه لا غير .....

3 – بعد أن بيّن فائدة هذا العلم شرع في بيان مقصده قائلا .... ومعنى ذلك أنه يجب في هذا العلم البحث والتّفحص لمعرفة طبيعة النّفس أي جوهرها، ثم لمعرفة كل أعراضها كما هو الشأن في سائر ما ينبغي النظر فيه في العلم الطبيعي لأن معرفة أي جنس وأي نوع من أي شيء كان لا تتمّ إلاّ بمعرفة جوهر ذلك النّوع وبمعرفة الأشياء التي تعرض له كما قيل في التّحليلات الثانية ثم قال .... يعني أن بعض

الاعراض الحادثة للنّفس حسب رأيه هي الإنفعالات الخاصة بالنّفس أي أن النّفس لا تحتاج للجسم كي تكون لها تلك الإنفعالات مثلا في التخيّل بواسطة العقل، وأما البعض فتعدّ محتاجة للجسم ولا تكتمل إلاّ بكليهما أي بالنّفس والجسم، وهذا ما كان يقصده عندما قال .... وهذه الإنفعالات هي المنسوبة إلى الملكة النزوعيّة أي إلى النّفس التي تنزع وتنفر. وأورد هذا التّقسيم لأعراض النّفس لأن أكثر ما يبتغيه من انفعالات النّفس هو أن يعرف هل يمكن تجريد شيء منها أم لا. وهذا يمتنع إلاّ إن كان شيء منها خاصّا بالنّفس دون الجسم. ولعله يقصد بالإنفعالات الخاصة بالنّفس تلك التي توجد في النّفس أولا وفي الجسم ثانيا كالحسّ والخيال، ويقصد بالأخرى تلك التي توجد في النّفس بسبب الجسم كالنّوم واليقظة. وهكذا فهو يشمل في قوله هذا كل ما يعرض للنّفس وينسب إليها .....

4 – بعد أن بيّن أن ما يجب البحث فيه في هذا العلم هو أولا من جنسين أحدهما معرفة جوهر النّفس والآخر معرفة أعراض الجوهر شرع أولا في بيان الامور التي من أجلها تصعب معرفة جوهرها وهي صعوبة معرفة الطريقة والقانون اللذين يمكن بهما الوقوف على حدّها وقال .... يعني ومن العسر بمكان أن يكون لنا في معرفة حدّ النّفس القانون والطريقة اللذين نستطيع بهما معرفة حدّها الحقّ أي الطريقة المؤدّية بنا إلى حدّها الأكمل لأننا لو ملكنا مثل هذا القانون لتيسّرت لنا معرفة حدّ النّفس، ثم أخذ يبيّن الوجه الذي يعسر بموجبه أن نقف على طريقة كهذه ويعطي التّشكيكات التي تحدث تبعا لتلك الصعوبة وقال .... يعني وسبب هذه الصعوبة هو أن هذا الإستقصاء في النفس تراد منه معرفة جوهرها وهو مشترك بينها وبين كل الأشياء المراد البحث عن جوهرها. ولقائل أن يقول إن الطريقة التي نتوصل بها عموما إلى معرفة حدود الأشياء هي ذاتها المتّبعة في البحث عن معرفة جوهرها وجوهر كل الأشياء الأخرى المبحوث عنها، ويعطي السّبب في

هذا قائلا : بما أن الطريقة التي يقع بها بيان الإنفعالات التي تحدث للأشياء هي عينها بالنسبة للنفس ولما سواها كان الأمر كذلك في طريقة معرفة الجوهر، لذا لزمت معرفة ما هي هذه الطريقة وذلك جدّ عسير. وبعد أن ذكّر بالصعوبة الحادثة لمن يقول إن تلك الطريقة هي عينها إذ ما يراد البحث عنه هو معرفة ما هي تلك الطريقة أخذ يبيّن الصعوبة الحادثة لمن يقول إن هذه الطريقة ليست عينها .....

5 – ويقصد أنه لو كانت هذه الطريقة التي نسلكها للوقوف على حدود الأشياء ومعرفة جواهرها ليست عين الطريقة أي مشتركة بين كل الأشياء المراد تحديدها بل أكثر من طريقة لكان المطلوب من معرفة جواهر النفس أكثر صعوبة، فلا بدّ إذن في كل الأشياء التي تجب معرفة حدودها الإبتداء بمعرفة طريقة ما خاصة بتلك الاشياء التي تجب معرفة جوهرها. وبما أننا بيّنا أن تلك الطريقة موجودة وأنها واحدة، وجب علينا من بعد ذلك أن نعرف ما هي تلك الطريقة : هل هي البرهان كما يقول هيبوقراطس *(Hippocrates)* أم القسمة كما قال إفلاطون أم طريقة أخرى كطريقة التّركيب التي أوردها أرسطاطليس في التّحليلات الثانية ؟ وبعدما سيتبيّن هذا ستبقى تشكيكات عديدة ومواضع خطأ في الأشياء التي يجب أن نبحث بها عن معرفة حدود الأشياء. إذ من الضروري أن نعرف هذه الطريقة لنعلم المبادئ الخاصة بأيّ جنس اتّفق من الأجناس الواجب النظر فيها، فمبادئ الأشياء المختلفة مختلفة في الجنس لذلك فمعرفة هذه الطريقة لا تكفي لمعرفة حدود الأشياء إلاّ إذا عُرفتْ المبادئ الخاصة بتلك الأشياء لأن الحدود لا تتركب إلاّ من المبادئ الخاصة بها والموجودة في الشيء .....

6 – بعد أن بيّن الإشكال الحادث لمن أراد تحديد النّفس أخذ يبيّن ما يجب أن يتفحّصه أولا من يريد أن يعرف حدّها الكامل والحقّ فقال .... يعني ولا بدّ لمن يريد معرفة حدّها أن يعرف أولا في أي

جنس من الأجناس العشرة تحشر : هل في الجوهر أم في الكيف أم في الكمّ أم في غير ذلك ؟، ثم بعد أن يكون قد عرف الجنس الذي تحشر فيه يكون من واجبه أن يعرف هل توجد في ذلك الجنس من حيث القوّة أم هل هي فيه من حيث ما هو بالفعل، أعني في الكمال الأول إذ الفرق بينهما كبير، أعني أن اعتقاد الشيء موجودا في إحدى المقولات لا يحدّده هذا التّحديد أما القوة والفعل فهما فرقان يحدثان لكل المقولات وهما متضادّان تماما .....

7 - بعد أن شرع في إحصاء الإشكالات الواجب تفحّصها على من يريد النّظر في النّفس وبعد أن بيّن أنه عليه أولا البحث عن جوهرها شرع أيضا في قول ما يجب البحث عنه بعد ذلك وقال .... يعني من حيث الموضوع أم هل هي لا منقسمة بانقسامه ؟ إذ إفلاطون كان يقول إن الملكة المتعلقة في المخّ والنزوعيّة في القلب والطبيعيّة أي الغاذية في الكبد، أما أرسطاطليس فيرى أنها واحدة بالموضوع ومتكثّرة من حيث القوى ثم قال .... يعني أنه يجب بعد ذلك أن ننظر هل إن نفوس كل الكائنات الحيّة من نوع واحد، مثلا نفس الإنسان ونفس الحصان أم هل هي متباينة، ثم قال .... يعني ويجب أن ننظر إن اتضح أنها متباينة في النوع هل إن ذلك التباين يخصّ النوع فقط فهي مع ذلك تتّفق في الجنس أم هل إن التّباين [يوجد] في كليهما فالإعراض عن هذا الإستقصاء هو السبب الذي لم ينظر القدامى من أجله إلاّ في نفس الإنسان فقط ظانّين أن النظر فيها نظر مطلق في النّفس. وكان يكون ذلك صوابا لو كانت النّفوس من نوع واحد، أما وأنها مختلفة فيجب أن ننظر هل تتّفق في الجنس. لذا يجب علينا أن نعتني أولا بتحديد ذلك الجنس ثم من بعد بخصائص كل نفس على حدة كما فعل أرسطاطليس ولا يهمّ إن كان ذلك الجنس يقال باسم واحد أو من حيث السابق واللاّحق كما في الحدّ الذي سيورده بعد ذلك عن النّفس .....

8 - بعد أن ذكّر أنه ضروريّ لصاحب هذه الصناعة أن يضع نظره في النّفس عامة أخذ يبيّن أنه بعد أن طلب تحديد النّفس العامة وجب عليه ألاّ يجهل هل إن ذلك التحديد من قبيل تحديد الأجناس أم من قبيل تحديد الأنواع، ذلك الذي جهله القدامى وقال .... فعندما سنبحث عن حدّ مشترك وعامّ لها فلا نجهل هل عموم ذلك الحدّ عند كل الحيوانات هو كعموم الحيوانات في كل أنواعها أم كعموم حدّ الإنسان وحدّ الحصان في كل أفرادهما لأنه إذا ما تمّ النظر في هذا لن يحدث لنا ونحن نتكلّم عن نفس الإنسان أن نظنّ أننا نتكلّم عن كل نفس كما يحدث لإفلاطون ثم قال .... بهذا يبرز أنه لا يرى أن حدود الأجناس والأنواع هي حدود أشياء مشتركة موجودة خارج النّفس بل حدود أشياء فرديّة خارجة عن العقل، والعقل هو الذي يفعل فيها الإشتراك فكأنه يقول : ولا ينسب كيان التّحديد إلى الأنواع والأجناس بحيث تكون تلك الأشياء المشتركة موجودة خارج العقل فالحيّ عام أو لا شيء أصلا وإلاّ فوجوده متأخر عن وجود الأشياء المحسوسة إذا كان هناك شيء عام كائن بذاته، وقال هذا لأنه واضح هنا أن الحدود صادرة عن تلك الأشياء المحسوسة الموجودة خارج العقل، ولذا فإما لا وجود لأشياء عامة كائنة بذاتها كما كان يقول إفلاطون وإما إن وجدت فكيانها غير ضروري لفهم جواهر المحسوسات وكأنه يقول إنه لا يهتم بهذه المسألة مهما كانت صفتها بما أنه واضح أن هذه الحدود ليست كائنة إلاّ في أشياء فرديّة موجودة خارج النّفس. ولكنه اتضح هنا أنها إما لا توجد أصلا أو إن وجدت فهي في الآخر أي أنها متأخرة عن الأشياء المحسوسة لأنها لو سبقتها بحيث تكون أسبابها لما استطعنا فهم جواهر المحسوسات إلاّ بعد أن نكون قد صدّقنا بكيانها كما هي الهيئة بالنسبة لأسباب أخرى للأشياء الموجودة فيها أي الصورة والهيولى .....

9 - هذا وبعد أن تبيّن أن النفوس ليست متكثّرة من حيث الموضوع بل من حيث الأجزاء ولكنها واحدة بالموضوع وجب استقصاء ما إن لزم وضع مبدإ النّظر أولا في كل النفس ثم بعد ذلك في أجزائها أم هي يجب أولا أن ننظر في الأجزاء قبل النّظر في النّفس ككل من جهة أنها نفس ثم قال .... يعني لو نكون وضعنا أنها متكثّرة من حيث الأجزاء لتعذّر علينا تحديد تلك الأجزاء وإعطاء الفروق التي تختلف بها بعضا عن بعض فهي في البعض ظاهرة وفي البعض باطنة مثلا بين العقل والخيال وبين الخيال والحسّ .....

10 - بعد أن شرع في إحصاء التشكيكات التي تحدث في تدرّج الإستقصاء في النّفس وقال أولا هل يجب النّظر في النّفس الشاملة أم الفرديّة أخذ الآن يبحث لو نكون نظرنا في الأجزاء هل يجب البدء بها ثم بأفعالها أم العكس وقال .... وقوله مفهوم بذاته ثم قال .... يعني وإن بان أنه يجب علينا البحث عن أفعالها لوقعنا في هذا الإشكال : هل يلزمنا أن نبدأ بالمحسوس قبل الحسّ وبالمعقول قبل العقل أم العكس ؟ وسوف نقع في مثل هذه التّشكيكات : هل يجب علينا أن نتدرّج مما هو أعرف لدينا إلى ما هو أخفى عندنا ؟ وفي هذا تختلف العلوم ففي البعض من العلوم ما هو أعرف لدينا متقدّم كما في الرياضيات وفي بعضها العكس كما في بعض ما يشتمل عليه العلم الطبيعيّ .....

11 - بعد أن تشكّك فيما يجب على صاحب هذه الصناعة أن يبتدئ به هل من اللّواحق إلى السّوابق أم العكس، أخذ يشير إلى أن كلتا الطريقتين مشتركتان في العلوم وفي ممارستها لأنه وإن كان التدرجَ من السّوابق إلى اللواحق أعرف إلاّ أنه في بعض الأحيان قد يكون التدرّج من اللّواحق إلى السوابق هكذا وقال .... يعني ويظهر أن معرفة جوهر الشيء ليست وحدها مبدأ لمعرفة أعراضه كما يحدث في الرياضيات فمعرفة ما هو الخط وما هو المستقيم وما هو المقعّر وما هو

السّطح في قيس الأراضي مبدأ لمعرفة زوايا المثلث أي كم تساوي من زوايا مستقيمة بل على عكس ذلك أي إنّ معرفة الكثير من اللواحق مبدأ لمعرفة السّوابق وقوله في هذا مفهوم بذاته. وبعد أن بيّن أن معرفة اللواحق قد تكون أحيانا مبدأ لمعرفة السّوابق أخذ يشير إلى أن هذا لا يحدث في كل الحالات العارضة للشيء، يعني أن تكون مبدأ لمعرفة الأشياء السابقة أي الجوهر وقال .... يعني ويمتنع أن يحدث شيء كهذا أي التدرّج من معرفة الأعراض إلى معرفة الجوهر إلاّ متى كانت أعراض الشيء معروفة عن طريق الخيال أي الأعراض الجليّ وجودها في الشيء والموجودة في مكانه أي الأعراض الجوهريّة القريبة [منه] كلها أو الكثير منها وكأنه يقول إنه لا تتهيأ لنا معرفة الجوهر بواسطة معرفة الأعراض إلاّ متى نكون قد عرفنا الأعراض القريبة [منه] الجوهريّة كلها أو الكثير منها فعند ذاك سيحدث أن نورد تحديدا أحسن للجوهر، ثم قال .... وهذا يردّ على ما ابتدأ الكلام به أي أن معرفة الحدّ مفيدة لمعرفة الأعراض ثم أخذ يبيّن أن هذا يقع لكل حدّ وأن كل حدّ لا تعرف الأعراض به لا يقال حدّا إلاّ بلبس : إما لأنه يوجد فيه شيء باطل أو لأنه متركّب من أسباب بعيدة أو عارضة فقال .... وقوله في هذا جليّ بذاته .....

12 - بعد أن أحصى ما يجب البحث عنه في هذا العلم شرع يقول شيئا ما جدّ مفيد ومرغوبا فيه كثيرا بالنسبة للنّفس، وهو هل إن أفعال وانفعالات النّفس كلها لا توجد إلاّ باشتراك الجسم ؟ فهي لهذا [السّبب] أفعال وانفعالات في أشياء موجودة في الجسم. أم هل يوجد من بينها ما لا اشتراك له مع الجسم وما لا يحتاج في فعله أو انفعاله الخاصين لشيء ما موجود في الجسم ؟ فجليّ أن الكثير منها مشترك بينها وبين الجسم غير أن هناك إشكالا كما يقول في خصوص التعقّل وقال .... أي هل إن أفعالها وانفعالاتها كلها مشتركة بينها وبين الجسم وهل إنها مع ذلك أفعال وانفعالات في أشياء موجودة في الجسم ؟

وهذا ما يقصد لما قال .... يعني مشتركة بينها وبين الجسم وموجودة فيه من جهة كونها في الجسم. ويمكن أن يكون شيء ما غير مشترك مع الجسم في أشياء موجودة في الجسم ويمكن لفعل شيء ما مشترك مع الجسم أن يكون غير موجود في أي واحد من تلك الأشياء التي توجد في الجسم، وهذا التفحص في النّفس جدّ مفيد وضروريّ لمعرفة كيف التّجريد في النّفس، وهذا ما يلزمنا وضعه نصب عينينا ولذلك قال .... وأما قوله هذا أي إن كثيرا من انفعالات النّفس تبدو مشتركة مع الجسم وإن تلك الأجزاء من النّفس التي لها تلك الإنفعالات تتكوّن بواسطة الجسم كالغضب والنّزوع فهو قول واضح بذاته وخاصة في الإنفعالات المنسوبة إلي النّفس النزوعيّة طبقا لما سنعطي سببه من بعد، وبالتالي في انفعالات الحسّ وإن كان الأمر فيها أخفى. ففي أولى آلات الحسّ لا يبدو الإنفعال جليًا عند الإحساس كما يبدو في الغضب والخجل والإنفعالات الأخرى وأما التعقّل فهو جدّ خفيّ وذو إشكال كبير إذ اعتقد أن انفعاله الخاص غير مشترك مع الجسم بتاتا، ولكن كما قال لو كان التعقّل تخيلا أو ذا اشتراك مع التخيّل لامتنع إذن أن يكون خارج الجسم أي أن يكون خارج شيء ما موجود في الجسم. وقال هذا لأن في كل واحدة من هذه الملكات كما قلنا سؤالين أولهما : هل يمكن لفعلها أن يكون ذا اشتراك مع الجسم أم لا ؟ ثم إن لم يكن ذا اشتراك مع الجسم هل يقع فعلها بواسطة وفي أشياء مشتركة مع الجسم أم هل من بينها ما لا اشتراك له معه أصلا ؟ ولذا قال .... والذي يبدو انفعالا أو فعلا للنّفس دون حاجة إلى آلة جسمانيّة هو التعقّل، على أن هذا لو كان تخيّلا أو عن طريق الخيال لامتنع أن يكون هذا الفعل خارج شيء ما ذي اشتراك مع الجسم وإن لم يكن للعقل اشتراك معه. وهذه قولته في العقل الهيولانيّ أي أنه شيء مفارق للجسم وأنه يمتنع أن يتعقل أي شيء بدون الخيال وهو لا يقصد بهذا ما يبدو سطحيًا في هذا القول أي أن التعقّل لا يكون إلاّ مع الخيال

إذ يكون العقل الهيولانيّ عندئذ قابلا للكون والفساد كما فهمه عنه الإسكندر [الإفروديسيّ] (Alexander Aphrodisiensis) وقوله مفهوم بذاته ولكن عليك التمعّن فيما قلناه .....

13 – بعد أن بيّن أنه يجب أن يبحث أولا عمّا إذا كان أحد أفعال أو انفعالات النّفس موجودا خارج الجسم وإن كان هكذا عمّا إذا كان مع كونه خارج الجسم خارجا أيضا عن كل ما يوجد في الجسم، شرع يبيّن هنا أنه لو كان انفعال ما خاصا بالنفس أي دون الجسم لأمكن أن يكون مفارقا بمقتضى كون ذينك الإنفعال أو الفعل ليسا في أشياء موجودة في الجسم، ولو لم تملك أي فعل خاص بها لامتنع أن يكون مفارقا وإن كان فعلها في أشياء غير موجودة في الجسم وقال .... يعني أنه إن كان أحد أفعال وانفعالات النّفس لا يحتاج لآلة جسمانيّة يمكن أن يكون ذلك الفعل أو الإنفعال مفارقين لأنه إن لم يكن في أشياء موجودة في الجسم فضروريّ أن يكون مفارقا، وإن كان في أشياء موجودة في الجسم فضروريّ أن يكون مفارقا، مثلا لو كان التعقّل بدون آلة جسمانية ولم يكن موجودا في أشياء موجودة في الجسم كأن يكون تعقّلا للأغراض المتخيّلة لكان ضروريًا أن الفعل لا نهائيّ ومفارق وإن امتنع أن يكون بدون الخيال فيكون عندئذ فعله غير مفارق للجسم، وإن كان العقل مفارقا له وجليّ كما يقول ثامسطيوس (Themistius) أن القضايا الإفتراضية المتّصلة التي تكون فيها اللاحقة ممكنة بواسطة السابقة ننفي فيها بالضرورة السابقة ونأتي فيها بخلاصة مضادّة للأحقة على العكس من هيئة القضايا التي تصاحب فيها اللأحقة السابقة بالضّرورة. ولذا لا يحدث أي محال لأرسطاطليس ما دام قد نفى السابقة [قائلا] مثلا إن كان المرئيّ حيوانا فمن الممكن أن يكون إنسانا ولكن ليس بالحيوان، لذا فيمتنع أن يكون إنسانا ثم قال .... يعني غير أنه لو لم تملك النّفس فعلا خاصا بها لكانت الإنفعالات المنسوبة إليها كعديد الأشياء التي تنسب إلى

الأشياء الموجودة في الهيولي على قدر ما يحدث لها أن تكون في الهيولى لا على قدر ما هي مفارقة للهيولى مثلا كالملامسة الحقّ التي يملكها الخط بالدّائرة، فهذا يوجد خارج النّفس بقدر ما يوجد الخط في جسم والشكل المستدير في جسم مثلا بقدر ما أن الخط من خشب والكرة من نحاس فيمتنع أن يمسّ الخط الكرة ما دام أن كليهما مفارق للهيولي إلاّ إن كانت الملامسة رياضيّة لاهيولانيّة .....

14 – بعد أن ذكّر بأن الكثير من انفعالات وأفعال النّفس تبدو ذات اشتراك مع الجسم شرع هنا يشير إلى الجنس الذي يظهر فيه هذا جليا وقال .... ويقصد بانفعالات النّفس الهيئات المنسوبة إلى القوّة النزوعيّة ثم قال .... أي تظهر فيه الإستحالة والتغيّر فكل انفعال واقع حتما مع استحالة وتغيّر في الجسم بالضرورة أو للملكة في الجسم. ولو كانت هذه المقولة مصيبة أي أن كل أعراض النّفس النزوعيّة تحدث بتغيّر لكانت الخلاصة إذن بالضرورة أن هذه النّفس هي إما الجسم أو ملكة في الجسم، ولكن إن كانت المقولة الكبرى جليّة فالصغرى على العكس خفيّة بعض الشيء وإن أمكن أن تحدث انفعالات لا ينفعل بها الجسم في مستوى الحسّ، لذا أخذ يبيّن هذا بوجه آخر وقال .... يعني وهو يشير إلى كون هذا الإنفعال يستخدم الجسم كآلة وكون الجسم ينفعل من جرّائها وإن كان لا ينفعل بها في مستوى الحسّ لأن فعلها يختلف واختلاف هيئات الجسم إذ تحدث للإنسان أشياء كثيرة مطبوعة على أن تهزّه هزّة شديدة وهي مع ذلك لا تهزّه إلاّ هزّة ضعيفة مثلا عندما يعرض للإنسان شيء ما مخيف أو شيء ما مثير للغضب فهو مع ذلك لا يهتزّ لهما إلاّ قليلا أو بالعكس إن كان الجسم متهيّئا كما قال إن كان متهيئا لهذا كما هي الحال عند الغضوب فسيهتزّ الغضوب بسهولة فائقة لشيء تافه يثير الغضب، وهذا أوضح كما يقول لأننا نرى أناسا كثيرين يخافون بدون [وجود] أي شيء مخيف. وكل هذه الأشياء تدلّ على أن هذا الفعل لا يقع

بدون الجسم ثم قال .... يعني فبينّ إذن أن الصور الواصلة إلى هذه النّفس عند الإنفعال والإهتزاز هي صور في الهيولى ....

15 – بعد أن تبيّن أن هذه الإنفعالات صور هيولانيّة فبالضرورة أن تظهر في حدودها الهيولى والحركة التي تصاحبها هذه الصور حركة هيولانيّة بحيث يجب اعتبار الجسم في تحديد هذه الحركة مثلا فالغضب حركة جزء ما من الجسم، وبما أن الهيولى تظهر في حدود هذه القوى فيتّضح أن النّظر في النّفس هو من عمل الطبيعي إما في كل نفس إن كانت كل نفس هكذا أو في النّفوس التي تبيّن أنها هيولانيّة وهذا ما كان يقصده لما قال .....

16 – بعد أن بيّن أنه يجب في حدود هذه القوى تقبّل الهيولى والصورة أخذ يتساءل حسب العادة التي هي لدى الطبيعيين وأولئك الذين ينظرون نظرا مطلقا أي الجدليين، فالطبيعيّون يختلفون عن الجدليّين في شكل التّحديد، أما الجدليّون فيعطون حدودا حسب الصورة فقط قائلين إن الغضب نزوع إلى الإنتقام، وأما الطبيعيّون فحسب الهيولى قائلين إنه غليان للحرارة والدّم في القلب ثم قال .... وهو يعني حسب رأيي فمعنى شيء ما طبقا لما هو موجود هو الشخص، ثم قال يعني وضروري أن ذلك المعنى طبقا لما هو الشخص يوجد في الهيولى التي تملك هيئة كهذه أي تكون الشخص أيضا وتكون بواسطة غرض ما موجود فيها كانت من أجله خليقة بأن يوجد ذلك الشيء فيها لا في غيرها، ويرمز بهذا القول إلى أنه ضروري أن يوجد غرض في الهيولى طبقا لما هو الشخص كما أنه ضروري أن يكون شكل تقبّله موجودا في الحدّ وإلاّ فإن الغرض سيتقبّل بوجه مغاير لذلك الذي يكون مطابقا له، فمن تقبّل الهيولى في تحديده وأهمل الصورة كان تقبّله لها ناقصا وأما من تقبّل الصورة وأهمل الهيولى فيظنّ أنه يهمل شيئا ما غير ضروري، إلاّ أن الحال ليست هكذا لأنه

يجب أن تتقبّل الصورة في الحدود وفقا للهيئات التي هي موجودة بها وباقي كلامه بيّن .....

17 - بعد أن تشكّك في الحدود أخذ يبيّن هنا ما هي الصنائع التي تستخدم في الحدود الصورة والهيولى وما هي التي تستخدم الصورة فقط وقال .... يعني والذي يقصد النّظر في الصور المصاحبة لانفعالات الهيولى غير المفارقة للهيولى من جهة أنها غير مفارقة هو الطبيعيّ الذي ينظر في كل انفعالات الجسم وفي طبيعة هذه الهيولى وفي انفعالاتها ثم قال .... يعني أمّا ما هو من هذه الصور والإنفعالات بدون واسطة الطبيعة بل بواسطة الإرادة فيجب أن ينظر فيه أصحاب الصنائع العملية كصانع العربات والطبيب ثم قال .... يعني أما الأعراض غير المفارقة للجسم والمصاحبة له لا من جهة أنه قابل للإستحالة بل من جهة أنه جسم ومقدار فقط (وهي التي يتعقّلها العقل حسب مفارقتها للهيولى وإن كانت هي في حقيقة الامر لا تتجرّد عنها) فيجب أن ينظر فيها الرياضيّون، وأما الصور التي هي مجرّدة في حقيقة الامر أي حسب وجودها وحسب العقل فينظر فيها الفيلسوف الأول .....

18 - وبما أن هذا أخصّ بالمتكلّم فلنعد إلى ما كنّا نقول فيه أي أن انفعالات النّفس يعني النزوعيّة غير مفارقة للجسم لا في حدّها ولا في وجودها كالغضب والخوف اللذين ليسا مفارقين ولا محدّدين كالخط والسّطح ....

19 - لما تبيّن في التحليلات الثانية أن النّظر المؤدّي إلى اليقين الكامل في الأشياء المطلوبة في كل واحد من الأجناس لا يقع إلاّ بالنّظر في المبادئ الخاصة بذلك الجنس، أخذ يبيّن أنه ضروري أن يُنْظَرَ في النّفس بهذا النوع من المبادئ، وقال ويجب علينا أن نقول مسبّقا في البحث عن النّفس المقولات والمبادئ التي تبدو خاصة بالنّفس

من جهة ما هي النّفس ولنضع تلك المقولات كمبدإ للدّرس، ولاحظ أن الأشياء التي تملك هذه الهيئة بالنسبة للنّفس اثنان أي الحسّ والحركة فالحيّ لا يختلف عن غير الحيّ إلاّ بالحسّ والحركة المحليّة وقال .... يعني هنا بيبدو اليقين لأنه يستخدم مثل هذه الألفاظ في مواضع اليقين شهير فيها وباقي قوله جليّ .....

20 - بعد أن لاحظ أن القدامى لا ينظرون في النّفس إلاّ عن طريق الحركة أو الحسّ أو كليهما أخذ أولا يحصي أقاويل النّاظرين في النّفس عن طريق الحركة وقال .... يعني وبما أن بعضهم كان يظنّ أن ما تختص النّفسّ به أولا هو أنها تحرّك غيرها (وكانوا يظنون أن ما يحرّك غيره لا بدّ أن يتحرّك) اعتقدوا أن النّفس شيء ما دوما متحرّك ثم قال .... يعني نارا أو شيئا ناريّا ثم قال .... يعني فكان يعتقد بما أنها تحرّك غيرها وتتحرّك أنها من أجسام لا منقسمة تملك صورا لا نهائية وكرويّة لا غير، وبما أن الكويرات نار أو شيء ناريّ كانوا يعتقدون أن الكويرات هي النار أو النّفس، ثم أعطى أمثلة من هذه الأجسام عند ديموقريطس *(Democritus)* وقال .... يعني وهذه الأجسام عنده شبيهة بالذّرات التي تظهر متحركة في أشعة الشمس. وبعد أن لاحظ أن ديموقريطس كان يظن أن النّفس هي من أجسام لا منقسمة شبيهة لديه بالذّرات لاحظ ما هي الأجسام التي يظنّ ديموقريطس أن النّفس صادرة عنها وكيف ظنّ أنها أسطقسات المركّبات الأخرى وقال .... يعني وهذه الأجسام التي يقول ديموقريطس عنها إنه بتجمّع البزور فيها يقع الإلتئام بينها حتى تتكون كائنات مغايرة وإن كانت ذات طبيعة واحدة، ويعني بالبزور اختلافها في الصورة والموضع والنظام، فاختلاف الأجزاء في هذه الأشياء الثلاثة هو سبب اختلاف المركّبات منها كالكتابات التي تختلف حسب اختلاف الأحرف في هذه الأشياء الثلاثة. وبعد أن ذكّر بأن هؤلاء يظنّون النّفس نارا أو شيئا ما ناريًا لأنهم يظنّون النّفس كرويّة والنار

كرويّة أعطى الحجّة التي كانوا يعتقدون من أجلها أن النّفس كرويّة وقال .... يعني ديموقريطس ولوسيبّوس *(Leucippus)* لم يكونا يظنّان أن الكويرات التي هي من الأجسام اللاّمنقسمة هي النّفس إلاّ لأنهما كانا يعتقدان أن مثل هذه الأجسام هي التي يمكنها النّفاذ إلى غيرها وتحريكها إيّاه وإن كانت هي تتحرّك دوما وتلك هي الهيئة التي كانوا يرونها خاصة بالنّفس أي أنها تحرّك الجسم وتتحرّك دوما .....

21 - لأن كل من يقول في ماهيّة شيء ما أي قول يسعى لجعله ينطبق على جميع المحسوسات ولإعطاء سبب ذلك المحسوس اعتمادا على ما هو معطى في جوهره، ومن جهة أخرى لأن نيتك كانا يظنّان أن النّفس هي من أجزاء كرويّة لا منقسمة فقد عملا على هذا النّحو لإعطاء سبب التّنفس قائلين : ولهذا السبب أي لأن النّفس هي من أجزاء كرويّة في حركة دائمة كان التّنفس حدّ الحياة أو مصاحبا للحياة فالهواء المحيط عندما يربط الأجسام في شكل التّداخل تثبت بقوّة فيها عديد الأشكال الكرويّة وهي الموجودة داخل الأجسام والتي تعطي الحيوانات الحركة لأنها في حركة دائمة، وعند ذاك تتحرّك تلك الأجسام للخروج ويكون هكذا انتهاء التّنفس فيستعين الحيوان بأجسام كرويّة أخرى يقحمها من الخارج، وهذا يفرضه التّنفس فقد وقع لأسباب ثلاثة : أولها حوز مكان ما خرج، أما الثاني فهو ضرورة منع كثير من الأجسام الداخلية من الخروج والثالث هو إعانتها على إقصاء ما يربطها في شكل التّداخل ويثبتها، ويقولون وبذلك تكون الحياة ما دام الحيوان قادرا على هذا الفعل .....

22 - ولعل رأي فيثاغوراس *(Pythagoras)* في النّفس شبيه برأيي ديموقريطس ولوسيبوس، فبعض أصحاب التّناسخ كانوا يقولون إن النّفس هي ذرّات هوائية وبعضهم إنها ما يحرّك الذرّات، وكانوا يرون هذا الرأي لأنهم كانوا يظنّون أن الذرّات تتحرّك دوما وأن النّفس

تتحرّك دوما ثم قال .... ويشير إلى إفلاطون، لذا فهؤلاء جميعا متّفقون إذن على هذا أي على كون الحركة خاصيّة النّفس وإنما يختلفون في ماهيّتها وبعضهم كانوا يظنونها أجساما لا منقسمة إما نارا أو شيئا ما ناريًا وبعضهم يظنوّنها الذرّات بالذات .....

23 - وكذلك أيضا كان أنكساغوراس *(Anaxagoras)* يرى حيث قال إن النّفس تحرّك وقال إن العقل يحرّك كل شيء إلاّ أن أنكساغوراس لا يعني بهذا ما يعنيه ديموقريطس، فديموقريطس صرّح أن النّفس والعقل سيان فقال إن الحقّ لا يدرك إلا في ما هو بيّن للحسّ فقط ولذا فقد قال الشاعر هومروس *(Homerus)* حقا لما ذكر عن الرجل الذي كان فاقدا للحسّ أنه فاقد للعقل. فديموقريطس لا يعني إذن أن العقل هو قوة ما عند الحيوان غير قوة الحسّ بل يقول إن العقل والنّفس سيان .....

24 - أما أنكساغوراس فلما صرّح أن العقل والنّفس سيان فقد صرّح بأقل وضوحا من ديموقريطس إذ كان يقول مردّدا إن العقل سبب المسلك المستقيم والحقّ، ومن ثم يظهر قوله إن العقل شيء غير الحسّ. وفي مواضع أخرى يبدو أنه يظنّ أن العقل والنّفس سيان إذ يقول إن العقل موجود عند كل الحيوانات كبيرها وصغيرها، عظيمها وحقيرها. وليست الحال كما اعتقد لأننا لا نرى العقل موجودا بنفس الشكل عند الناس أجمعين ولا بالأحرى عند كل الحيوانات .....

25 - لما أكمل القول في النّاظرين في النّفس عن طريق الحركة أخذ يقول أيضا آراء أولئك الذين ينظرون فيها عن طريق المعرفة والتفكير وقال .... يعني أما الواضعون للحركة كقانون للنّفس ولمعرفة طبيعتها فقد حكموا من أجل ذلك على أن النّفس أحرى من كل الأشياء بالحركة حسب ما قلناه، وأما الواضعون لقانون النظر في الكائن الحيّ عن طريق معرفته وتفكيره في كل الموجودات فكانوا

يظنّون أن النّفس مبدأ الكل أو من مبادئ الكل. لذا فالذين كانوا يضعون هذه المبادئ كأكثر من واحد كانوا يضعون أن النّفس أكثر من واحدة والذين كانوا يعتقدون أن المبدأ واحد كانوا يضعون أن النّفس واحدة، فمثلا لأن أمبيدوقلاس *(Empedocles)* كان يضع أن النّفس ناتجة عن الأسطقسات كان يضعها ستّا في العدد طبقا لعدد الأسطقسات عنده، فقد قال إننا لا ندرك الأرض إلاّ بواسطة الأرض إلخ ولما قال .... فكان يعني ويعضهم لأنهم وضعوا أن المبادئ أكثر من واحد كانوا يظنّون أن النّفس أكثر من واحدة كأمبيدوقلاس إلاّ أنه اكتفى هنا بقول الشيء مكان اللاّحقة ولما قال .... كان يعني ويعض من كانوا يضعون مبدأ واحدا كانوا يضعون نفسا واحدة إلاّ أنه اكتفى هنا باللاحقة مكان الشيء على العكس مما فعله أولا وباقي كلامه بيّن .....

26 – ووضع كذلك إفلاطون في طيماوس *(Timaeus)* أن النّفس شيء ما من جوهر الأسطقسات فكان يرى أيضا ما كان يرى من كان يضع أن النّفس هي من المبادئ أي أن كل الأشياء لا تعرف إلاّ بشبيهاتها وأنها لا تعرف إلاّ بمعرفة مبادئها، وبما أن المبادئ تعرف بشبيهاتها ينتج أن المبادئ تعرف بواسطة المبادئ، ولو أضفنا إلى هذا أن النّفس تعرف الأشياء بواسطة مبادئها لنتج عن هذا أن النّفس هي المبادئ، فهذه خاصيّات قابلة للإنعكاس ثم قال .... يعني وحدّدها هكذا في فلسفته وفي مدارسه بما أنه قال هذا في طيماوس بشكل آخر إذ قال هناك إن الحيوان البسيط المطلق الذي هو جنس الحيوانات الفرديّة ومبدؤها متركب من الواحد ومن الطول الأول الذي يتركّب من الزوج الأول ومن العرض الذي يتركّب من الثلاثية الأولى ومن العمق الذي يتركّب من الرباعيّة الأولى، وهي مبادئ الأعداد الأخرى المركبّة. وكان يظنّ أن الطول يتــركّب من الزوج بما أن الخط ينتج عن نقطتين والعرض من الثلاثية بما أنه ينتج مع الطول عن ثلاث نقاط والحجم من

الرباعيّة لأنه ينتج مع الطول والعرض عن أربع نقاط، لذا لما كان يرى أن الأعداد مبادئ الكل كان ضروريا عنده أن تكون مبادئ الأعداد مبادئ أجناس الكائن المحسوس وأن تكون الأعداد الأخرى التي تتركب من المبادئ مبادئ أيضا للأشياء الفرديّة بحيث أن مبادئ الحيوان البسيط هي الوحدة الأولى والزوج الأول والثلاثية والرباعيّة. وأما مبادئ الحيوانات الأخرى فهي الأعداد الأخرى، ولذا قال إن الحيوانات الأخرى تجري هذا المجرى أي ومبادئ الحيوانات الأخرى الفرديّة هي الأعداد الأخرى. وبما أنهم كانوا يرون هذا في مبادئ الكائنات وكانوا يرون أن النّفس تتركّب من المبادئ من أجل المعرفة رأوا أن النّفس هي ذلك العدد الذي هو مبدأ الأعداد ثم قال .... يعني حسب ظنّي أن ما قيل عن المبادئ في طيماوس غير ما قيل في الجدليّات فكأن اختلاف الناس في النّفس ليس إلاّ بسبب اختلافهم في المبادئ، فالجميع متّفقون على أن الوجود ينبغي أن يكون نتيجة المبادئ ويقولون إن نظريّة إفلاطون حول النّفس في طيماوس هي أن النّفس طبيعة وسطى أي بين صور مفارقة لا منقسمة وصور محسوسة منقسمة حسب الهيولى. أما ثامسطيوس فكان يقول إن إفلاطون كان يعني بهذه الطبيعة الوسطى العقل ضمن كل أجزاء النّفس لأن جوهره [كائن] بين صور هيولانيّة ومفارقة. وعلى العموم نستطيع اليوم بصعوبة فهم نظريّات القدامى لأنها غير معروفة لدينا .....

27 - وظنّوا أيضا بشكل آخر أن النّفس هي مبادئ الأعداد قائلين إن العقل واحد عدديّاً ويعني بالمقولات الأولى [منها]، وقالوا إنه واحد لأن معرفة المقولات فعل العلم الواحد ويعني بالمعرفة الخلاصة، وقالوا إنها الزوج لأنها تدرّج من واحد أي من المقولات إلى واحد أي إلى الخلاصة التي منها ينشأ الزوج، وهذا ما كان يعنيه لما قال .... وقالوا إن الظنّ هو عدد السطح أي الثلاثية وهي تنشأ من واحد، أعني من المقولات إلى اثنين إذ الخلاصة في هذه باطلة ومصيبة من ذلك كان

هناك زوج ما، وقالوا أيضا إن الحسّ هو الرباعيّة إذ رأوا أن الحسّ يدرك الجسم وأنّ صورة الجسم رباعية ثم قال .... يعني وقالوا هذا لأنهم كانوا يظنّون أن مبادئ الأعداد هي صور مفارقة وأن مبادئ الكائنات واحد من أسطقساتها. ولما كانت بعض الأشياء ينظر فيها أي تعرف بالعقل وبعضها بالعلم وبعضها بالظن وبعضها بالحسّ، ولما كان لا شيء يعرف إلاّ بشبيهه فضروري أن تكون هذه القوى في النّفس المدركة مبادئ الأعداد التي هي صور واسطقسات الكائنات أي الوحدة والزوج والثلاثية والرباعيّة، وضروري أن يكون العقل ضمن هذه الأشياء الوحدة والعلم الزوج والظن الثلاثية والحسّ الرباعيّة .....

28 – ولأنه اعتُقِدَ أي أُثْبِت أن الحركة والمعرفة مبدأ النّفس كان بعضهم يقصد ربط كلتيهما في شكل التداخل في النّفس قائلين إن النّفس عدد متحرّك بذاته، عدد لأنه يعرف ومتحرّك بذاته لأنه لا يحرّك من قبل غيره .

بعد أن لاحظ أن المذاهب التي تختلف في تحديد النّفس ثلاثة : أولها يحدّدها بالحركة أو بلواحق الحركة، وأما ثانيها فبالمعرفة وأما الثالث فبكلتيهما، وأن الجميع يتّفقون على كونها من المبادئ أخذ يفسّر أوجه اختلافهم عموما وإن اتّفقوا على كونها من المبادئ وقال .... يعني ويختلفون في جوهر النّفس لأنهم يختلفون في المبادئ أي في طبيعتها وفي عددها، وأكبر اختلاف في طبيعة المبادئ هو بين الواضعين لمبادئ جسمانيّة والواضعين لمبادئ لا جسمانيّة لأن هاتين الطبيعتين جدّ مختلفين ثم قال .... يعني في الجسمانية واللاّجسمانيّة ثم قال .... يعني ويختلفون أيضا في النّفس لأنهم يختلفون في عدد المبادئ .....

29 – بعد أن أشار إلى أقاويل القدامى في النّفس أخذ يثني عليهم لما يقولون فيها من حقّ ومن حجّة مصاحبة وقال .... والذين يرون أن النّفس هي من المبادئ لأنها تتحرّك بذاتها وحدّدوها على هذا النّحو

ساروا في هذا سيرا سويّا وتابعا للمبادئ، فمن اعتقد أن طبيعة المبادئ في الحركة ذاتية قد أصاب ثم قال .... يعني ولأنهم ظنّوا أنها من المبادئ ظن بعضهم أنها النار لأنهم كانوا يتوهّمون أن النار عنصر كل العناصر الأخرى وأبسط الأجزاء لا سيّما وأنها تبدو كلاجسمانيّة لأنهم يظنّون أن المبادئ توجد هكذا أي هي أبسط من سواها وأبعد ما تكون عن الجسمانيّة. وكل هذه الأشياء تتماشى مع ما ظهرت به لهم من كونها متحرّكة بذاتها ومحرّكة لغيرها بصفة رئيسية كالنّفس .....

30 - وبما أن غرضه في هذا الباب هو أن يبيّن أن القدامى قالوا الصّواب أي أنهم متّفقون على كون النّفس هي من المبادئ بسبب الحركة وأن يقوم بمقارنة بين أقاويلهم في ذلك، وقد تكلّم بعد في قول من كان يقول إن النّفس هي النار أخذ الآن يتكلّم عمّن ظنّوا أنها من الأجزاء اللاّمنقسمة قائلا .... يعني أما ديموقريطس فقال في طبيعة النّفس من حيث الحركة قولا أكثر غموضا من قول القائل إنها النار، فهو أكثر غموضا لأنه حكم على السّبب في كلتا القوّتين وقال إنها واحدة وإن طبيعة كلتيهما واحدة يعني العقل والنّفسين المحرّكة والحاسّة فقد قال إن النّفس والعقل سيان وإن من طبيعة الأولى أنها جزء من الأجزاء اللاّمنقسمة الكرويّة ثم قال .... يعني وينسب هذا إلى الحركة الخاصة بالنّفس، يعني أنه وضعه سببا لحركة النّفس طبقا للطافته بما أنه لا منقسم وطبقا لصورته إذ كان يرى أن تلك الصورة ذات حركة أخفّ من كل الصور فكان هكذا يرى أن هذه الصورة علاوة على كونها في النّفس توجد أيضا في النار. وهذا القول غامض لسببين أولهما ما ظنّه بالذات أي أن النّفس والعقل سيان وأنهما جزء لا منقسم غير أن التّشكيك هو في كونهما جزءا لا منقسما، أما أن تكون النار هكذا فجليّ .....

31 – بين أن قام بمقارنة بين نظرية القائل إن النّفس نار ونظرية القائل إنها جزء كرويّ من الاجزاء اللاّمنقسمة أخذ أيضا يقوم بمقارنة بين نظريّتي أنكساغوراس وديموقريطس وقال .... يعني أما أنكساغوراس فيبدو حسب ما يظهر إنه يقول إن النّفس شيء مختلف عن العقل، ولكن بالرّغم من أن هذا هو الظاهر من قوله إلاّ أنه يضع أنهما من طبيعة واحدة أي من جنس واحد وهو مع هذا يضع العقل كأحرى أن يكون مبدأ كل الأشياء ويفضّله على كل الأشياء فيقول إنه بسيط ومحض ودون شائبة أي مفارق للهيولى وغير ممتزج بها ونسب إليه في كل أجزاء الكون كلتا الخاصيّتين أي المعرفة والحركة لأنه يرى أن العقل يحرّك الكل وإنه لا يتحرّك. وأما أن يكون هذا الكلام أقرب من الحقّ ومن خطاب أرسطاطليس أي أن العقل هو من المبادئ وأنه سبب المعرفة والحركة فهذا بيّن، لذا سيثني عليه كثيرا من بعد وسيلاحظ أنه بقي له أن يقول في العقل .....

32 – يريد أن يحصي كل نظريات القدامى في النّفس وأن يعطي لكل واحدة منها حجّتها وقوله بيّن : أما طاليس *(Thales)* فكان يرى أن النّفس مبدأ محرّك بذاته لأنه كان يقول إن المغناطيس ذو نفس بما أنه يحرّك الحديد وأما ديوجينيس *(Diogenes)* فكان يرى أن النّفس هواء إذ الهواء ألطف من بقيّة الأجسام ومبدؤها، لذا فبقدر ما هو المبدأ تعطى إليه المعرفة وبقدر ما هو ألطف من كل الأجسام تعطى إليه الحركة وهذان شيئان خاصان بالنفس. وأما هيرقليتوس *(Heraclitus)* فكان يري أن النّفس هي المبدأ وأن ذلك المبدأ بخار سائل متحرّك لأنه كان يظن أن الأشياء الأخرى تتكوّن من البخار وأنه لا جسماني أصلا، وهذان يوجدان في المبدأ، ثم قال وكان يعتقد مع كثيرين آخرين أن الكل متحرّك وكان يؤمن بقولة مشتركة بين الجميع أي أن الشبيه يعرف بشبيهه وبما أن الكل عنده متحرّك كان بالضرورة أن المعرفة حركة، ولذلك رأى النّفس بخارا. وكذلك من وضع أنها من

طبيعة الكواكب والشمس والقمر يبدو أنه يرى أنها متحركة بذاتها، على أن القائل إنها الماء تجب السخرية منه فلا أحد قال إن الماء أسطقس لبقيّة الأشياء ولكن أعطى هذا بعض العقلانيّة أي لأن المنيّ وهو مبدأ التوليد شديد الرطوبة فظنّ أن المنيّ هو النّفس لأنه يصوّر الجنين ثم قال .... يعني وضع أن المنيّ هو النّفس الأولى لأنه وضع أن المنيّ ليس بالدّم فلعله إذن لم يحكم على كون النّفس ماء إلاّ لأنه كان يرى أن المنيّ هو النّفس وأن الماء ليس بالدّم ثم قال .... يعني وكل واحد من الأسطقسات ظنّه القدامى النفس ما عدا الأرض فلا أحد كان يظنّ أن الأرض عنصر لغيرها بل هي متركبّة فقط من بعض الأسطقسات أو هي كل الأسطقسات أو من بين كل الأسطقسات .....

33 – بعد أن بيّن أن النّاظرين في النّفس من جهة الحركة يلزمهم أن يروا أنها من بين المبادئ أخذ يبيّن عموما أن كل ما قيل في تحديد النّفس أحيل على المبادئ وقال .... يعني والقدامى ينتهجون عموما في تحديد النّفس وفي معرفة جوهرها ثلاثة سبل أي الحركة والحسّ يعني المعرفة بما أن هذين يبدوان خاصين بالنّفس، وأما الثالث فهو أنها ليست بالجسم. فالكثير منهم كانوا يظنّون أن هذه المقولة ليست أقل وجودا في النّفس من السابقتين وكل واحد من هذه السبل يقودهم إلى أن يروا أن النّفس هي من بين المبادئ، وهذا ما كان يعني عندما قال .... ثم أخذ يبيّن السبيل الذي انتهجه من رأى أن النّفس هي من بين المبادئ بالمعرفة وقال .... يعني ولأن جميعهم كانوا يرون أنها من بين المبادئ قال أولئك الذين حدّدوها بواسطة المعرفة إنها الأسطقس أو أحد الأسطقسات، والسبيل الذي انتهجه هؤلاء في هذا هو السبيل عينه وهو شبيه عندهم ما عدا واحدا منهم أي أنكساغوراس. ثم بيّن هذا السبيل وقال .... يعني وكان هذا ضروريا لديهم لأنهم كانوا يرون ثلاث مقولات أولاها أن كل شيء يعرف بشبيهه والثانية أن الكل لا يعرف إلاّ بمبادئه والثالثة أن النّفس تعرف الكل. وخلاصة هذا أن النّفس هي كل المبادئ أو هي من بين مبادئ الكل .....

34 - بعد أن لاحظ أن آراءهم في جوهر النّفس تصاحب ما يرونه في جوهر المبادئ أخذ يبيّن كذلك أن آراءهم في عدد النّفوس تصاحب أيضا ما يرونه في عدد المبادئ، وقال لهذا فمن قال إن المبدأ واحد وضع أن النّفس من شيء واحد أي من طبيعة واحدة طبقا لذلك المبدأ فهي إما النّار أو الهواء ومن قال إن المبادئ أكثر من واحد يرى أن النّفس أكثر من واحدة، ثم أخذ يبيّن رأي أنكساغوراس وأنه انتهج سبيلا آخر وقال .... أي أنه لاهيولانيّ وأنه لا يملك في شيء اشتراكا بآخر يعني أنه لا شيء من الكل الذي يتعقله موجود فيه بحيث يكون مشتركا بينهما بأية صفة يعني أنه ليس شخصا ولا في شخص يعني أنه ليس جسما ولا قوة في الجسم. وهذا ما لم يقله أحد سوى أنكساغوراس، ولذا سيثني على أنكساغوراس من بعد ثم قال .... يعني ولكن لم يقل كيف يحدث له أن يتعقّل الكل هل من جهة ما هو بالفعل أم هل من جهة ما هو بالقوة، ولم يقل أيضا لأي سبب يتعقّل العقل بالفعل الأشياء التي لا توجد، وهذا ما سيتمّه من بعد عندما سيتكلّم عن العقل .....

35 - يذكّر في هذا الباب بلواحق ما يرون في جوهر النّفس بالنسبة لما يرونه في المبادئ حتى أن من يرى أن المبادئ هي الأضداد يقول إن النّفس هي من بين الأضداد، لذا فمن قال إن المبادئ هي السّاخن أو البارد أو واحد آخر من الأضداد يقول إن النّفس هي كذلك واحد من تلك الأضداد، وفي ترجمة أخرى توجد إضافة .... وهو ذاك الذي قاله .... ثم قال .... يعني ونجدهم يجادلون في هذا، أي أن أحد الأضداد هو المبدأ وأن النّفس تأتي منه بالإشتقاق من هذين الإسمين : الحياة والنّفس. لذا فمن يقول إنها الساخن يجادل بهذا على كون هذا الإسم الحياة مشتقّا في لغة اليونان من السّخونة وكذلك هذا الإسم الحركة، ومن قال إنها البارد جادل بهذا على كون هذا الإسم التّنفس مشتقّا من البرودة ثم قال .... يعني في جوهر النّفس وهذه هي الحجج التي أدت بهم إلى هذا القول أي الحجج المأخوذة من التفكير والحركة وكون النّفس لا جسما .....

36 - بعد أن أتمّ أقاويل القدامى في النّفس وحججهم وما يكمن فيها من صواب أخذ في هذا الجزء يدحض الباطل الذي قالوه، وذلك هو الجزء الثالث من هذا التأليف : فالجزء الأول في المقدمة والثاني في إحصاء آرائهم والثالث في دحضها. وشرع في دحض من حددوها بواسطة الحركة وقال .... يعني ويجب أن يُستَقْصى في النّاظرين في جوهرها بالحركة. فقد لاح أن قولهم ليس فقط باطلا أولئك الذين يحدّدونها بكونها شيئا محرّكا لذاته أو تلقائي الحركة بل وقولهم إن النّفس محرّكة بذاتها - أي أنها تتكون بواسطة الحركة كالكثير من الكائنات من رياح وأنهار - باطل، وهذا ما كان يعنيه لما قال .... يعني ولكن قول القائل إن كنه النّفس يتكوّن بالحركة ممتنع ثم قال .... يعني وأما أنه ليس ضروريا أن يحرّك شيء ما ذاته فقد تبيّن سابقا أي في الطبيعيّات، وأما أنها ليست محرّكة بذاتها فقد بدأ الآن يبيّنه .....

37 لما بيّن أن الباطل لا يوجد فقط في كون النّفس تحرّك ذاتها كما تبيّن في الأقوال العامة، ولكن أيضا في ذاك الذي يقولون من أن جوهر النّفس يتكوّن بالحركة كالرياح والأنهار، أخذ يبيّن هنا أن هذا أيضا محال وأخذ أولا يقسّم الأوجه التي يقال حسبها إن شيئا ما يتحرّك، وقال أولا إن الحركة تنسب إلى الشيء على وجهين إما جوهرا إن كان شيء ما متحرّكا بذاته أو عرضا إن كان متحرّكا بحركة غيره أي إن كان في شيء متحرّك وقال .... ثم أعطى مثال الفرسان في السفينة ثم قال .... يعني وحركة السفينة لا تنسب جوهرا إلى الفرسان. وهذا بيّن من حركة الأعضاء التي تنسب الحركة بسببها إلى الإنسان وإلى الحيوان جوهرا أي بسبب الأرجل، فالحركة لا تنسب إلى الإنسان جوهرا إلاّ بسبب هذه الأعضاء، وهذه الحركة لا توجد عند الفرسان في السفينة. لذا فالحركة الجوهريّة لا توجد عندهم وينبغي أن تعلم أن ذلك الذي يقال متحرّكا لأنه في شيء متحرّك هو على وجهين، وجه من النوع الذي يمكن بسببه أن يتحرّك بذاته

كالفرسان في السفينة وهم يتحرّكون بحركة السفينة ووجه يمتنع فيه ذلك كالبياض الذي يتحرّك بحركة الجسم الأبيض .....

38 - بعد أن قسم الحركة إلى قسمين بالجوهر وبالعرض شرع يتفحّص في ما إذا أمكن أن تتحرّك النّفس بذاتها وقال .... يعني وبعد أن تبيّن أن المتحرّك يقال على وجهين وجب تفحّص ما إذا كانت النّفس تتحرّك بذاتها أم لا تتحرّك إلاّ بالعرض، ثم وضع هنا ثلاث قضايا أولاها أن الحركات ثلاث في الجنس ولكنه قال أربعا بزيادة كأنه يعدّ الزيادة والنّقصان حركتين، وأما الثانية فهي إن تحرّكت النّفس فتتحرّك إما بواحدة من هذه الحركات أو بكثير منها أو بكلها، وأما الثالثة فهي إن تحرّكت بواحدة من هذه الحركات فضروريّ أن تكون جسما. ولكن إن تحرّكت النّفس بحيث تتحرّك بواحدة من هذه الحركات فيتركّب القياس هكذا : إن تحرّكت النّفس بالجوهر فضروريّ أن تتحرّك بواحدة من الحركات الجوهريّة أو بكثير منها أو بكلها وكل حركة هي إما في المكان أو في التغيّر أو في الزيادة. إذن فالنّفس إن تحرّكت فتتحرّك إما في المكان أو في الزيادة أو في التغيّر، ولو أضفنا إلى هذا أن كل متحرّك بإحدى هذه الحركات جسم كما تبيّن في الجزء السادس من الطبيعيّات لكانت الخلاصة أن النّفس إن تحرّكت تكون جسما وفي مكان بما أن كل جسم في مكان، لذا فهذا ما نستطيع فهمه مما قال .... ولو كانت هكذا لكان لها مكان إذ كل الحركات السابقة هي في مكان، لذا فإن تحرّكت بالطبع وكل حركة بالطبع هي إحدى تلك الثلاث وإن كانت كل واحدة منها جسما وإن كان كل جسم في مكان فضروريّ أن تكون النفس في مكان ولو كانت في مكان لتحرّكت بالضرورة حركة محلية لأن كل ما يتحرّك بإحدى تينك الحركتين يتحرّك محليا دون ارتداد، على أن في ألفاظه بعض اللّبس إذ قال .... ولم يقل .... غير أن هذا طبقا لمعناه البيّن لا يقال حقا في تلك الحركات الثلاث أي لتكون في مكان ولو كان ذلك الذي قاله فيها من

قبل يعود على تلك الحركات الثلاث فحركة التغيّر ليست في مكان. ولذا نقدر أن نفهم مما قاله أن .... يعني بذاتها لا بسبب شيء آخر خارجي فبالضرورة أنها تتحرّك حركة محلية. وهذا ما كان يقصده بالحركات المذكورة أي كل أنواع الحركات المحليّة إذ هذه الحركة توجد في الشيء بالطبع وهي بالضرورة في مكان وطبقا لهذا سيكون قوله .... شبه شرط آخر يضاف إلى ما هو فيها جوهريّ فالتغيّر يمكن أن يقال بوجه ما جوهرياً في المتغيّر ويمكن أن يقال أنه فيه عرضيّ بوجه ما، فالبياض لا يتحوّل إلى السّواد إلا لأنه في شيء ما قابل للإنقسام أي الجسم ولا لأنه قابل بذاته للإنقسام، وهكذا يكون هذا النوع من المتحرّكات مغايرا بالعرض للنّوع الموصوف. وهذا ما سيقوله من بعد كحجّة لهذا العرض .....

39 - بعد أن بيّن أنها إن تحرّكت جوهرا ينبغي أن تتحرّك بإحدى الحركات الثلاث أخذ يبيّن أنه لا يمكن أن تتحرك بحركتي التغيّر والزيادة لأنه يمتنع أن يوجد فيهما شيء ما محرّك بما أن ذلك لا يوجد إلاّ في الحركة المحليّة فقط رغم أن ذلك الذي يتحرّك في الكيف يتحرّك أيضا في نوع ما من أنواع الأشياء التي يقال إنها تتحرّك عرضا وقال .... يعني وإن كان جوهر النّفس شيئا ما محرّكا لذاته كما كتبه القدامى إذن يمتنع أن تتحرّك في الكيف كالأبيض إلى الأسود لا في الكمّ كطول ثلاثة أذرع إلى طول أربعة أذرع لأنه إن قيل شيء ما من هذه الأشياء متحرّكا فلا يقال إلا عرضا لأن ذلك الذي يتحرّك فيها ليس إلاّ جسما. وهذا شبه سبب لا يوجد من أجله في هاتين الحركتين ما يتحرّك تلقائيا، على أن الحركة لا تنسب إلى البياض والسّواد إلاّ بسبب الجسم الذي توجد فيه هاتان الصّفتان. وهذا جليّ ولكن يعسر أن نتصوّر كيف ينسب الإزدياد والنقصان في الكمّ عرضا لشيء قابل للزيادة والنّقصان فالمزداد يتحرّك جوهرا في المكان ولكن من جهة كون الحركة توجد في الأجزاء لا في الكل، لذا فالحركة تنسب إلى الكل

بالعرض ولذا فالحركة تنسب إلى ما هو قابل للتغيّر والازدياد بصفة عرضيّة أمّا إلى ما هو قابل للتغيّر فبالنسبة إلى الجسم الحامل له وأمّا إلى ما هو قابل للزيادة والنّقصان، فبالنسبة إلى الأجزاء الجسمانيّة القابلة للزيادة والنّقصان وطبقا لهذين المعنيين يجب فهم كلامه الذي قال فيه .... يعني والجسم الذي توجد فيه بحقّ في الكيف هاتان الصّفتان هو الجسم الحامل لهما وأما في الزيادة فهذه الحركة توجد في أجزاء الجسم. وهكذا يمكن حل كل التّشكيكات العارضة لهذا الخطاب .....

40 - وإن تحرّك شيء بالطبع أي بذاته في المكان فضروريّ أن يتحرّك بعنف في المكان، وهذا ضروريّ فيما يتحرّك في المكان حركة مستقيمة. ثم وضع قياسا عكسياً وقال : وإن تحرّك بعنف تحرّك أيضا بالطبع وهذا أيضا ضروريّ، أي أن ذلك الذي يتحرّك بعنف يلزم أن يتحرّك بالطبع لأن الحركة العنيفة لا تعقل إلاّ بالنسبة للطبيعة ثم قال .... ومن جهة هذا الوجه فيلزم أن يكون السكون أي أن كل متحرّك بالطبع له سكون بالطبع وأن كل ذي سكون بالطبع ذو سكون بالعنف وكل ذي سكون بالعنف ذو سكون بالطبع، لذا فإن تحرّكت النّفس بالطبع سكنت بالطبع وإن سكنت بالطبع سكنت بالعنف. وبعد أن ذكّر بأن ما يتحرّك بالطبع يمكن له أن يكون ذا سكون عنيف ذكّر في أي مكان يسكن بالعنف وقال .... يعني ففي المكان الذي يتحرّك فيه بالطبع يسكن فيه بالعنف، فمثلا النار التي تتحرّك بالطبع في المكان الأسفل تسكن فيه بالعنف، أما الأرض فعلى العكس. وهذا حدّد في الجزء الخامس من الطبيعيّات وبعد أن استدلّ على كون النّفس إن تحرّكت بالطبع وبذاتها فضروري أن تتحرّك بالعنف أو أن تسكن بالعنف. وبعد أن عرض حجج هذه المقولات قال .... يعني ولا أحد يستطيع قول أي شيء في هذا إذ هذا لا يتصوّر بأي شكل في النّفس ولا بالأحرى كضرورة وقوّة قوله هي قوّة القياسين الإفتراضيين وأولهما

أن النّفس إن تحرّكت بالطبع تحرّكت بالعنف ولكن لا تتحرك بالعنف، إذن فلا تتحرّك بالطبع. وأما الثاني فهو أن النّفس إن تحرّكت بالطبع سكنت بالطبع وإن سكنت بالطبع سكنت بالعنف لكنها لا تسكن بالعنف فهي إذن لا تسكن بالطبع وإن كانت لا تسكن بالطبع فهي لا تتحرّك بالطبع وهذا يتركّب من قياسين افتراضيين متّصلين تنفى اللأحقة في كليهما ويستخلص نقيض السابقة. ثم أعطى قياسا آخر يستخلص من تلك المقولات ويبيّن به أن النّفس لا تتحرّك بالطبع وقال .... يعني وإن تحرّكت بالطبع في المكان تحرّكت إما إلى أعلى أو إلى أسفل بما أن كل حركة في المكان هي أحد هذين النّوعين، وهذا مصيب في الحركة المستقيمة، لذا فإن تحرّكت إلى أعلى كانت النار وإن تحرّكت إلى أسفل كانت الأرض وإن تحرّكت بشكل وسط كانت أحد الجسمين المتوسطين إما الماء أو الهواء. وهذا ما كان يقصده لما قال .... وكأنه أعرض عن اللأحقة الممتنعة لأنها بيّنة وهي أنها إن كانت النار أو واحدا من الأسطقسات كانت في الجسم بالعنف وإن كانت واحدا من الأسطقسات لزم ألاّ تتحرّك في الجسم إلاّ حركة واحدة بالطبع إما إلى أعلى أو إلى أسفل لا حركتين متضادّتين غير أننا نراها تتحرّك حركات متضادّة في المكان، إذن فهي ليست أحد الأسطقسات الأربعة .....

41 – يعني وهناك أيضا جدل آخر فلو وضعنا أنها تحرّك الجسم من جهة كونها تتحرّك فضروريّ أنها تحرّكه بنوع الحركة التي تتحرّك بها، أي أنها لو انتقلت فضروريّ أن تنقله ولو تغيّرت فضروريّ أنها تغيّره. وبعد أن وضع هذا قال وعلى العكس أيضا يعني أن نوع الحركة التي يتحرّك بها الجسم من قبيل النّفس بالضرورة أنها تتحرّك بتلك الحركة ذاتها. وبعد أن وضع هذا لوضعنا أن الجسم يتحرّك من قبيل النّفس حركة محليّة لكان ضروريا أن تتحرّك النّفس في الجسم إما من جهة الكل أو من جهة الأجزاء، ولذا ستكون في الجسم

كالجسم في المكان وبما أنها مطبوعة على تحريك الجسم في أماكن مختلفة يمكن لها أن تتحرّك في أماكن مختلفة ولو كانت هكذا لأمكن لها كما قال إن خرجت من الجسم أن تعود فتدخله مما ينتج عنه كما قال أن الحيوان الميّت يعود ليحيا، غير أن هذا التّناقض هو من جهة قول القائل لا من جهة الشيء في ذاته، فنحن لا نضع أن كل متحرّك يتحرّك بهذا النوع من الحركة ولا في الحركة المحليّة إلاّ إذا كان المحرّك جسما كما تبيّن في الطبيعيّات، وبما أن البعض حسبوا أن التناقض هو من جهة الشيء في ذاته أعطوا تشكيكا في حجّة أرسطاطليس هذه القائلة إن كل جسم لا يحرّك إلاّ إذا تحرّك وقالوا ونحن نرى هنا كثيرا من الأشياء تحرّك ولا تتحرّك بهذا النوع من الحركة كالحجرة المكهربة *(Lapis retitus)* فهي عندما تسخن تحرّك نحاتة النّحاس حركة محليّة ولا تتحرّك مع ذلك بذاتها. ولكن ليس هذا مقام هذه المسألة وقد قيل كيف تحل في الجزء الثامن من الطبيعيّات حيث احتيج إلى وضع هذه القضيّة، إلاّ أن المسألة كانت تخصّ هذا المقام لو كان التّناقض من جهة الشيء في ذاته لأننا نرى أشياء كثيرة تغيّر ولا تتغيّر، مع ذلك فنحن إذن بين أمرين : يلزمنا إما أن نضع تناقضا من جهة الشيء في ذاته وعندئذ لن يكون هذا حقا إلاّ في الحركة المحليّة وهذا ما لا تفصح به ألفاظ أرسطاطليس أو أن نضع تناقضا من جهة قول القائل لا من جهة الشيء في ذاته، غير أن هذا التناقض لا يصحّ إلاّ إن سلمنا بالقولة الأولى التي ابتدأ الكلام بها أي أنه لو حركّت النّفس الجسم من جهة أنها تتحرّك لكان ضروريّاً أنها تحرّكه بنوع الحركة التي تتحرّك بها، وهذا يسلّم القدامى به أو يصاحب ذلك الذي يسلّمون به، غير أنا لو سلمنا به لنتج لنا بالضرورة القياس المنعكس وهو أن كل حركة يتحرّك الجسم بها ضروريّ أن تتحرّك النّفس بتلك الحركة. وهذا بيّن، ومن هذه الجهة ينبغي أن يفهم التّناقض في هذا المقام .....

42 – بعد أن فنّد أن تتحرّك النّفس بذاتها أخذ يبيّن أنه لا يمتنع أن تتحرّك بالعرض بل على العكس ربّما كان بالضرورة وقال .... يعني بل يمكنها أن تتحرّك حركة عرضية بما أن مثل تلك الحركة لا تكون إلاّ بحركة الشيء الذي توجد فيه، وهذا يحدث لها عندما يتحرّك الجسم الذي توجد فيه بعنف بفاعل خارجي ما. ولما أعطى كممكن هذا النّوع من الحركة بيّن أنه لا ينبغي أن يكون ضروريًا أن ما يتحرّك من جوهره يتحرّك من غيره، فكما أن ما هو حسن بذاته ليس حسنا بغيره كذلك ما هو متحرّك بذاته ليس متحركا بغيره .....

43 – بعد أن بيّن أنه يحدث للقائلين إن النّفس لا تحرّك إلاّ من جهة كونها تتحرّك أي أنها تتحرّك بأنواع الحركات التي تحرّك بها ما يبدو مع ذلك من كون النّفس تحرّك أنواعا كثيرة من الحركات كالحركة المحليّة وحركاتها في المحسوسات، وبعد أن أعطاهم المحال في كونها تتحرّك الحركة المحليّة التي هي نوع تحرّك به بيّن هنا أن القول الأكثر برهانا هو أن النّفس تتحرّك بذلك النّوع الذي تحرّك به، أي أنها تتحرّك بالحركة التي تفعلها في المحسوسات وقال .... يعني والقول الأكثر برهانا هو أن نقول إن النّفس تتحرّك بجنس الحركة التي تملكها في المحسوسات، وهذا ما كان يقصد لما قال .... يعني أنها تتحرّك بنوع الحركة التي تحرّك المحسوسات حسبها، فالحواس وإن تحرّكت بفعل المحسوسات تعتبر مع ذلك محرّكة لها ومتحرّكة بها معا. ثم أخذ يقول مجالا آخر يحدث للجميع وهو أنه إن كان فعل النّفس الجوهريّ الذي تستقيم الحركة به والذي هو شبه صورتها وإن كانت الحركة تغيّرا للشيء في جوهره فضروريّ أن تتغيّر النّفس في جوهرها وألاّ تكون في استكمالها الأول أي بالفعل، فكيان الحركة كيان قابل للتّغيّر ومتركب من كيان بالقوّة ومن كيان بالفعل. ولذا حسب كثير من القدامى أن هذا هو اللاّوجود وقال .... يعني أما إن كانت النّفس تحرّك ذاتها كما يضع القدامى فهي تتحرّك أيضا في ذاتها وفي جوهرها،

وبما أن كل حركة هي تغيّر للمتحرك في نوع جوهره من جهة أنه متحرّك فضروريّ أن النّفس تتغيّر أيضا في جوهرها ثم قال .... يعني حسب رأيي لو لم تكن الحركة لاحقا ما للنّفس وشبه عارض لها للزم إذن أن تعتبر النّفس في حدّ الحركة لا الحركة في حدّ النّفس كما يفعل القدامى. وكان يقصد بهذا العرض : لو لم تحرّك ذاتها بحيث أن الحركة حادث عارض لجوهرها لنتج عن ذلك أنها جوهرها، ولعله يفهم بالمعنى المذكور ما يخصّ العارض أي ما يتناقض مع الجوهر .....

44 - بعد أن بيّن ما يحدث للقائلين إن النّفس تتحرّك بذاتها أي أنها تتحوّل بذاتها كما يتحوّل الجسم وبعد أن أعطاهم كثيرا من المجالات شرع هنا يقول أيضا إن هناك قوما كثيرين يقولون هذا القول وقال .... يعني وبعضهم يرون أن النّفس تحرك الجسم حركة محليّة وأنها متحرّكة أيضا، كديموقريطس إذ يرى أجزاء لا منقسمة تحرك الجسم بحركة [شبيهة] بما قال فيليب *(Philippus Comicus)* من أن ديدلوس *(Daedalus)* فعل الحركة في تمثال هرمافروديت *(Hermaphroditus)* بوضعه الزئبق فيه، فهو يرى أن تلك هي صلة النّفس بالجسم كالزئبق بالتّمثال ثم قال .... يعني وإن كان هذا هو السبب عنده الذي تحرك النّفس من أجله الجسم لزم أن نسأله كيف تفعل النّفس السكون إن فعلت الحركة من جهة كونها متحرّكة دوما. ثم بيّن أن هذا ليس عسيرا فقط بل ممتنعا، أي إعطاء السبب الذي من أجله تفعل السكون من جهة كونها تتحرّك وقال .... ثم قال .... يعني أن حركة الجسم بفعل النّفس لو كانت كحركة التمثال بفعل الزئبق لما كانت إذن حركة الجسم إرادية بل ضروريّة وهذا بيّن .....

45 - بعد أن بيّن أن ديموقريطس كان يظن أن النّفس تحرك الجسم في المكان وإن انتقلت بذاتها، وبعد أن أعطى المجال الناتج عن هذا الرأي أخذ يبيّن أيضا أن ما قيل في طيماوس شبيه برأي

ديموقريطس وقال .... يعني وذاك ما قيل في طيماوس أي أن النّفس تحرّك الجسم في المكان بل إن النّفس تنتقل أيضا لأنها تمتزج به وإن انتقلت هي فالجسم ينتقل. ويعد أن بيّن التشابه بين هذا الرأي ورأي ديموقريطس أخذ يقول أيضا ما هو خاص بهذا الرأي وينقده نقدا خاصا وقال .... يعني وهذا ما قيل في طيماوس من أن تكوين النّفس من أسطقسات هذا الكون على أنها فاهمة لأنها متركّبة من الأسطقسات تركيبا موسيقيا كرويّاً وأنها تدرك التآلف لأنها متركّبة تركيبا ائتلافيّاً وأن تلك هي طبيعة الأجرام السماوية بالنسبة إليه، فالأجرام السماوية عنده متركبّة هذا التّركيب وذلك هو شكلها. ولما قال إن تركيب النّفس هو من الأسطقسات قصد به الأسطقسات التي يتركّب الكون منها عنده ثم قال .... يعني وهي تتركّب تركيبا ائتلافياً فهي تستطيع بمثل هذه النسبة في التركيب الإحساس بالتآلف، وذلك ما كان يعني عندما قال .... ثم قال .... يعني لأنها ذات عدد ائتلافيّ ثم قال .... أي يقصد أن طيماوس كان يعتقد أن النّفس لا تفعل إلاّ بقدر ما هي كرويّة وأنها تتضمن التآلف وتتحرّك حركات ائتلافية، أي مناسبة بقدر ما هي متركّبة من أسطقسات ذات تركيب ائتلافي، ولذا قال ذاكرا الخالق إنه لما ركّب النّفس من الأسطقسات ركّبها أولا حسب الطول تركيبا مستقيما ائتلافيا ثم جعل الخط ينحني وجعل منه دائرة حتى يتعقّل وجعل تلك الدائرة تتّسع في العرض ثم قسّم تلك الدائرة إلى قسمين وقسّم كل واحد [منهما] إلى سبعة أجزاء، وهي مدارات المذنّبات ومدارة الكواكب بحيث وضع حركات السماء تماما كحركات النّفس، أي أن أفعال السماء هي تماما كأفعال النّفس .....

46 - يقول إنه لا ينبغي أن نظنّ أن النّفس جسم إن كان مفهوم النّفس العقل كما تبيّن أن ذلك هو ما كان يقصده في طيماوس بهذا الإسم النّفس. ولذا جعلوها جسما كرويّاً لأن فعل العقل شبيه بالدّوران ولم يكن يقصد هنالك بالنّفس الحاسّة أو النزوعيّة منها فحركتهما

وفعلهما لا يتجانسان مع الدوران كما يتجانس عندهم فعل العقل مع الدائرة، فهو يعود على ذاته ويتعقّلها، ولذا يشبهّه أرسطاطليس بالدائرة.....

47 - يعني والعقل يقال فيه إنه واحد ومتّصل حسب تلك الصّيغة التي يقال بها في مفهومه إنه واحد ومتّصل ثم قال .... أي وبما أن التّعقل هو ذات الأشياء المتعقّلة التي لا تقال واحدة إلاّ كما تقال واحدة الأشياء اللاّحقة، أي أنها عدد وذاك ما كان يقصده لما قال .... أي بدون اتّصال ولذا يمتنع أن يقال إن العقل واحد ومتّصل إلاّ طبقا لهذه الصّيغة التي يقال حسبها هذا في الأشياء اللاّحقة أي في كمّ محدود، لذا فالعقل ليس بجسم لأنه غير متّصل في حقيقة الأمر ثم قال .... يعني وبما أن هيئة العقل تصاحب هيئة المعقول فضروريّ أن نقول إن العقل هو إما شيء لا منقسم كالنّقطة الواحدة أو شيء متّصل، ولكن لا كاتّصال المقدار بل كاتّصال المتركّب أي الكمّ المحدود، ثم قال .... أي ولو قلنا عنه بقدر ما أنه مقدار متّصل لما تعقّل إلاّ حسب الملامسة كما قيل في طيماوس إذ لا نقدر بأي شكل أن نقول كيف يتعقّل العقل ببعض أجزائه أن أي جزء كان من الأشياء المتعقّلة هو بذاته ثم قال .... يعني والتّعقل بالملامسة لو كان مقدارا لكان ضروريّاً أن يلامس بأجزائه أجزاء المعقول أو بالكل الكل أو بكليهما، ثم لو تعقّل بملامسة أجزائه لأجزاء الشيء لكان ضروريّاً أن يكون ذلك إما بجزء ما منه يكون مقدارا أو بجزء ما منه يكون نقطة. وبعد أن بيّن هذا أعطى المحال المصاحب للإفتراضين وقال .... يعني ولو تعقّل بواسطة نقطة لكان جليّاً أنه لا يستطيع أن يتعقّل كل الجسم دوما، فالنّقاط التي هي في الجسم لا نهائية. ولذا إن كان ضروريّاً ليتعقّل الجسم أن تلامس نقطة منه كل النّقاط التي هي في الجسم (وهذا محال لأن النّقاط لا نهائية) فبيّن أنه يمتنع أن يتعقّل أصلا الجسم على هذا الوجه. وبعد أن بيّن المحال اللاّحق لو تعقّل بحيث

يلامس الجسم بالنقاط أخذ يقول أيضا المحال اللآحق لو لامسه بجزء ما [منه] يكون جسما لا نقطة وقال .... يعني ولو تعقّل العقل الشيء ملامسا بجزء من أجزائه يكون جسما كل أجزاء الجسم المتعقّل ودائرا حول ذاته حتى يلامس بذلك الجزء من الجسم كل أجزاء الجسم المتعقّل لنتج بالضّرورة عن هذا أن يتعقّل العقل الشيء ذاته مرارا لا نهائية وهو يلامس الجسم لأن جزءا لا يختلف عن جزء في ملامسته إيّاه ويمتنع أن يتعقّل الجسم كلّه، غير أننا نرى أن العقل يتعقّل الجسم كلّه في آن واحد فيتعقّله في مرة واحدة ولا يحتاج أن يعيد التعقّل. إذن فلو قال أحد ما إنه يكفيه ليتعقّل الجسم أن يتعقّل جزءا واحدا منه عندما يلامسه بجزئه لقلنا له : فلماذا يحتاج الجسم إذن للتحرّك في شكل دائرة حتى يلامس بجزئه أو بأجزائه أجزاءه ؟ وعلى العموم فما الحاجة لأن يكون العقل جسما لو لم يكن يتعقّل بالملامسة ؟ .....

48 - يعني فإن كان ضروريا لكي يتعقّل العقل أن يلامس بدائرة كاملة الشيء المتعقل فيتعقّله عندئذ (وهذا الجزء الثاني من الأقسام الثلاثة) فإذن لماذا يحتاج لأن يلامسه بالأجزاء ؟ إذ الملامسة بالأجزاء سدى ثم قال .... ومهما كان النوع الذي وضعنا به أنه يلامسه بجزء لا منقسم أو بجزء منقسم وسواء أكان ذلك الجزء المنقسم الكل أو جزءا أو كليهما فيمتنع علينا أن نقول كيف يتعقّل بالملامسة لأننا لو قلنا بما أنه ذو أجزاء لا منقسمة فكيف يلامس بأجزاء لا منقسمة الأجزاء المنقسمة في الأشياء ؟ ولو قلنا إنه ذو أجزاء منقسمة فكيف يلامس بها ؟ إذ يلزم أن تكون حاسة اللمس فوق الملموس. وكل هذا يعرض لهم لأنهم يضعون أن العقل من جهة ما هو عقل ذو أجزاء وأنه لا يتعقل إلاّ بالملامسة ثم قال .... يعني وضروري أن يكون العقل بالذات جسما مستديرا ولا أن يكون العقل خاصية ما في الجسم المستدير، فجليّ إذن أنه ينتج عن ذلك أن العقل جسم مستدير ويتركب القياس هكذا : فعل العقل دوران والدوران هو للجسم المستدير، لذا

ففعل العقل فعل جسم مستدير وذلك الذي ينسب إليه فعل العقل هو العقل، لذا فالعقل جسم مستدير. وبعد أن بيّن أنه ينتج بالضرورة أن العقل جسم مستدير وأن فعله دوران لاحظ أنه ضروريّ لو كان التّعقل دورانا ولو كان الدوران فيه دائما حسب ما هو في الجرم السماوي أن يكون التّعقل دائما ولا نهائيا وقال .... ولو كان التّعقل دورانا لكان إذن الدّوران الموجود في العقل أيضا تعقّلا ولكان الدّوران دائما، ومن هنا فجلّي أن يكون التّعقل دائما ولا نهائيا. ثم أخذ يعطي المحال التابع لهذا وقال .... يعني وبما أنه ضروريّ طبقا لهذا الرأي أن يتعقّل دوما فكيف يمكنهم أن يقولوا إنه يتعقّل دوما ؟ فذلك ضروريّ من حيث أنهم يضعون الدوران دائما على أنه لا يمكنهم أن يقولوا شيئا في هذا لأن التعقّل محدود بالعمل إذ كل متعقّل لا يتعقّل عند العمل إلاّ بالنظر لغيره وكل الأشياء بالنّظر إلى غاية قصوى مقصودة من ذلك الفعل الآلي.
وبعد أن بيّن أن التّعقل محدود في العقل العمليّ أخذ يبيّن أن الأمر [هو] كذلك في العقل النظريّ وقال .... يعني وكذلك في كل الأشياء النظريّة ثم قال .... يعني وكل فعل للعقل هو إما حدّ أو برهان. وبعد أن بيّن هذا أخذ يبيّن أن كلا الفعلين محدودان وقال .... يعني والبراهين هي ذات مبدإ نتقبّلها منه وهي المقولات ولها غاية وهي القياس الذي يتكوّن من المقولات والخلاصة ثم قال .... يعني ومن يستخلص خلاصة ما لا يجعل تلك الخلاصة تعود إلى الوراء كما يفعل في القياس الدائريّ بل يضيف إليها مقولة أخرى يمتنع معها أن يعود البرهان في شكل دائرة إلى الوراء، أي بحيث يصبح المبدأ غاية والغاية مبدأ غير أنه يضاف عند ذاك حدّ وسط آخر وغاية قصوى أخرى أكبر وخلاصة أخرى فتكون عندئذ حركة العقل حسب الإستقامة لا حسب الدّوران.
أما الدّوران الذي يعتبرونه فعل العقل فلا يتعقّله هذا العقل أي الذي يسير إلى الأمام حسب الإستقامة ولكن يرتدّ. ولما بيّن هذا البرهان أخذ يبيّنه في الحدّ وقال .... أي وحدود الأشياء إن اكتملت بواسطة

العقل محدودة كالأشياء التي تقتضي أن نصدّق بها والتّعقل لا يرتدّ فيها بالدّوران كما أن الإيمان لا يرتدّ في البراهين بالدّوران ثم قال .... يعني ولو كانت حركة العقل ودورانه في الشيء المتعقل الواحد لفهمه إذن مرارا لا نهائية، وفي ترجمة أخرى كان الشيء هكذا أوضح : .... ولذا يمكن أن يكون خطابه كالآتي : ولو كانت حركة العقل دورانا لفهم إذن الكل مرارا ثم قال .... ويقصد بهذا ما هو ظاهر ففعلنا أكمل به في السّكون منه في الحركة، ولذا يحسن أن ننسب فعل العقل إلى السّكون أكثر منه إلى الحركة على عكس ما فعل هؤلاء .....

49 – وبيّن أيضا أن التّعقل أعسر عند الحركة منه عند السّكون. إذن فالحركة خارجة عن النّفس لأنها عنيفة، لذا فهي ليست في جوهرها والنّفس لا تتألف منها بل هي خارجة عن طبيعتها. وبعد أن لاحظ ذلك أخذ يعطي المحال العارض لهم فيما يقولون من أن العقل جسم وقال .... أي والشيء جدّ بعيد الإحتمال وعسير الفهم ما اعتاد القوم قوله من أن العقل جسم أو ممتزج بالجسم امتزاجا لا يمكن الإفلات منه أصلا، والحال أن كلهم أو جلهم يرون أنه من الأفضل ألاّ يكون العقل مرتبطا بالجسم، وبالأحرى ألاّ يكون جسما إذ أن طبيعة العقل تبدو جدّ مضادة لطبيعة الجسم .....

50 – وخفيّ حسب هذا الرأي كيف يعطى السبب الذي تتحرّك السماء من أجله، فتبعا لما يضعون لا يعطي جوهر النّفس هذه الحركة بما أن جوهر النّفس عندهم ليس إلاّ جسما من الأسطقسات، وتلك الحركة أي الدائرية هي لها بالعرض أي لأن الخالق جعلها تنحني من الإستقامة إلى الدّوران ثم قال .... يعني وبما أن النّفس ليست سبب هذه الحركة جوهرا والحال أنه أليق بها أن تكون السبب فالجسم أيضا من جهة ما هو جسم أبعد من أن يكون السبب ثم قال .... يعني وإفلاطون أيضا لم يعط قولا في ذلك السّبب الذي يحسن من

أجله أن تتحرّك النّفس في شكل دائرة عوض ألاّ تتحرّك أو لا تتحرّك في شكل دائرة ولا يقدر أن يعطيه، فبالضرورة أن الخالق لم يضع النّفس متحرّكة إلاّ لأنه يحسن بها أن تتحرّك من أن تسكن ووضعها تتحرّك في شكل دائرة لأن مثل هذه الحركة أفضل من الإستقامة، ويقصد أن كل ذلك يبرهن على كون هذا الرأي بعيد الإحتمال .....

51 يقول إن التّفحص أخصّ بعلم آخر، أي لماذا يحسن بالسماء أن تتحرّك من أن تسكن ؟ ولماذا يحسن بها أن تتحرّك في شكل دائرة منها حسب الإستقامة ؟ فهذا مطلب خاص بما وراء الطبيعة، ولذا يلزمنا أن نعرض عنه حالاً وأن نقول ما يعرض لهذا الخطاب مما هو بعيد الإحتمال إلخ، أي وهذا الشيء البعيد الإحتمال والعارض لهذا الخطاب ولكثير من الأقاويل في النّفس هو أن كل القائلين إنها كانت إما جسم أو لا جسم يربطونها بالجسم ولا يعطون السبب الذي ارتبطت من أجله بالجسم ولا يقولون أيضا ما هي هيئة الجسم المتماسك معها بحيث جعل ليرتبط بها .....

52 – وما جهلوه عن النّفس ضروريّ أن يعطى سببه لأن في كل الأشياء اشتراكا بين فاعل ومنفعل وبين محرّك ومتحرّك ولأن لا شيء اتّفق ينفعل من أي شيء اتّفق. لذا فما يقولون من أن النّفس هي في الجسم بدون إعطاء أي اشتراك بين الجسم والنّفس تكون النّفس به جديرة بأن تحرّكه وبأن يتحرّك به جسم الحيوان دون كل الأجسام شبيه بقول القائل إن النّفس توجد في كل جسم وهو شبيه بقول القائل إن صناعة العربات توجد في موضوع الموسيقى. إذن فإن كانت لصناعة العربات مواضيع وآلات خاصة تستخدمها كان ضروريّا أن يكون كذلك شأن النّفس مع الجسم إذ الجسم أداة النّفس، ولذا فأجسام الحيوان ملائمة لنفوسها .....

53 – وأولئك الذين تكلموا عن النّفس لم يتفحّصوا فيها ولا يريدون التّفحص إلاّ في ما هي فقط ولا يقولون أي شيء عن طبيعة الجسم

الخاص بها ولأنهم أعرضوا عن ذلك يبدو لهم ممكنا أن أية نفس اتّفقت توجد في أي جسم اتّفق وأنها تنتقل من جسم إلى جسم كما قال فيثاغوراس *(Pitagoras)* في الأسطورة *(in Apologo)* التي وضعها ليصلح نفوس المواطنين. وهذا الرأي باطل لأننا نرى أن أي شيء كان ذو صورة خاصة وجسم خاص أي نفوسا خاصة وأجساما خاصة للحيوان. وما يقوله بيّن في الأنواع بصفة أكيدة، فأعضاء الأسد لا تختلف عن أعضاء الأيل إلاّ بسبب اختلاف نفس الأيل عن نفس الأسد ولو كان ممكنا أن توجد نفس أسد في جسم أيل لكانت الطبيعة تفعل عبثا، وهذا جليّ أيضا في أفراد النوع الواحد، لذا فالطباع مختلفة. وبهذا دحض رأي فيثاغوراس .....

54 – لما أتمّ تفنيده لما قيل في طيماوس عاد ليفنّد قول القائل إن النّفس صورة ما صادرة عن ارتباط وتآلف خاصين للأسطقسات، وبما أن هذا الرأي جدّ كاف قال .... ثم قال .... أي فيقولون إنّ النّفس شيء ما ائتلافيّ وتركيب ما من تراكيب الأسطقسات في شيء متركّب ممتزج بها. وقالوا هذا القول لأنهم كانوا يرون أن التآلف تركيب وتمازج للأضداد وأن الجسم متركّب من الأضداد. إذن ففي الجسم تآلف، إذن ففيه نفس .....

55 – بعد أن قال هذا الرأي أخذ يفنّده وقال إن التآلف الذي يقولون إنه النّفس هو إمّا نسبة بين أشياء ممتزجة من الأسطقسات (وقد يكون هذا لو كان تركيب الجسم من الأسطقسات حسب شكل المزاج) أو أن النّفس هي التّركيب ذاته إن كان التّركيب من الأسطقسات مقاربة لا امتزاجا مثلا كتركيب المنزل من حجر وجدران ثم قال .... ويعني كما قلنا وكما سنقول من بعد ثم قال .... أي ويظهر حالاّ أن التآلف ليس بالنّفس إذ الجميع متّفقون على كون النّفس تحرّك وهم لا يستطيعون إعطاء الصيغة التي يكون التآلف حسبها محركا .....

56 – ومن الأفضل أن نظنّ أنّ التآلف يجري من الأجسام مجرى الصحّة، أي مجرى الصوّر التي توجد في الحيّ من جهة ما هو حيّ لا مجرى النّفس والصوّر الكائنة في النّفس سواء أكان التآلف تركيبا أو نسبة فاعلة للمزج والمزاج ثم قال .... يعني والفرق بين الصوّر الجسمانيّة المنسوبة إلى الأسطقسات والصوّر المنسوبة إلى النّفس جليّ من كوننا نقدر أن ننسب في الصوّر الجسمانيّة الإختلاف الحادث في أفعال وانفعالات الأجسام إلى تركيب مفعول للأسطقسات بحيث نقدر أن نقول إن فعل اللحم في اليد هو غير فعل العظم بسبب لين ورطوبة اللحم وصلابة وجفاف العظم، ولا نقدر أن نقول بأي مزاج ولا بأي تركيب تختلف أفعال الحسّ عن أفعال العقل وأفعال القوّة الحاسّة عن أفعال القوّة المحرّكة. وقوله هذا هو أحد التّشكيكات العارضة لمن يقول إن النّفس نسبة للأسطقسات أو شيء ما لاحق بالنّسبة .....

57 – ونحن لا ندرك أيضا التآلف ولا نحسّ به إلاّ باثنين، والأول أن التآلف يقال حقًا في ما له مقدار وحركة وموضع وفي ما يكون متركّبا بعضه من بعض وموضوعا بعضه فوق بعض بحيث ألاّ يمكن لمقدار من جنسه الدخول فيه. أما ما يشبه هذا وينجرّ عنه فهو النّسبة التي توجد في الأشياء الممتزجة قبل أن تمتزج. ولما لاحظ أن التآلف يقال على هذين الوجهين أخذ يبيّن إنه لا يعقل أن نقول إن النّفس هي أحد هذين المعنيين وقال .... يعني لا يعقل أن نقول إن فروق أجزاء النّفس قد أُعطيت عن أحد هذين المعنيين كقولك مثلا إن العقل هو ذا التآلف والحسّ ذاك والنّزوع ذلك كما يعقل في أجزاء الجسم. ثم أخذ يبيّن هذا، أي أن هذا يعقل أن يقال في أجزاء الجسم لا في أجزاء النّفس وقال .... يعني وكان ذلك كذلك لأنه من اليسير استكمال صورة أي عضو اتّفق من أعضاء الجسم وإعطاؤه وجوده عن طريق التّركيب لأنه بيّن للحسّ أن التّراكيب فيها مختلفة ومتعدّدة غير أن معرفة ما هو التّركيب الخاص بالعقل وما هو الخاص بالنّزوع فتُمْتَنَعُ أن تعطى

بالعقل. وهذا شبه تشكيك آخر يعرض للقائلين إن النّفس هي تآلف أو تناسب فالتشكيك الأول هو لأنهم لا يقدرون على استيعاب أفعال وانفعالات النّفس بالتّركيب. أما هذا فلأنهم لا يقدرون على استيعاب تشعّب جوهرها بسبب تشعّب تركيبه ولا يهمّ فيما يعرض لهم أن تكون صور الكائنات متركّبة من تآلف حق أو من تآلف مفارق للحقّ .....

58 – وهذا تشكيك ثالث حادث للقائلين إن النّفس هي تآلف وامتزاج للأسطقسات إذ يحدث لهم أن يضعوا أن أي عضو اتّفق له نفس فرديّة وأن للجسم كله نفسا مشتركة، فما هو إذن الفرق بين النّسبة التي تفعل النّفس وبين التي تفعل العضو ؟ لأنه لو كانت النّفس من جهة ما هي نفس نسبة في الإمتزاج والتّركيب أو ما ينشأ من نسبة الإمتزاج والتّركيب ولو كانت صور الأعضاء إما تآلفا وإما تناسبا أو شيئا ما مفعولا من التّناسب لكان جليّا أن يحدث من ذلك أن تكون في أي عضو اتّفق نفس وأن تكون في الجسم كله نفس، أم هل سيقولون ما هو الفرق بين التآلف والتّناسب اللّذين يفعلان النّفس واللّذين يفعلان العضو بما أن كل الأعضاء تنشأ من الإمتزاج وأن النّفس تنشأ من الإمتزاج ؟ .....

59 – ويلزم أن نطلب من أمبيدوقلاس أن يحلّ هذا الإشكال إذ يقول إن صورة أي عضو اتّفق لا تكون إلاّ بتناسب مفعول عند تركيب الأسطقسات. ولو كان رأيه كهذا للزم أن نطلب منه هل إن التّناسب الذي هو جوهر العضو هو النّفس أم شيء آخر بل ينشأ في الأعضاء من الخارج ويقصد : لو قال إذن إنه تناسب بين الأعضاء لحدث له أن أي عضو اتّفق ذو نفس، ولو قال إنه شيء آخر لحدث له أن يعطي الفرق. ثم قال ويلزم أن نطلب أيضا هل المحبّة التي يراها سبب المزاج هي سبب كل مزاج ويعني : ولو قال إنها سبب أي مزاج اتّفق لحدث له أ[illegible] العضو والنّفس ينشآن من كل امتزاج، ولو قال إنها سبب

مزاج ما لوجب عليه أن يعطي أنه السّبب في أي مزاج بالذات بالخصوص لو كان الإمتزاج الفاعل للأعضاء غير الإمتزاج الفاعل للنّفس ثم قال .... ويقصد حسب ظنّي ولو قال إنها تناسب لما وجد التّناسب قبل الإمتزاج، ولكن يجب أن يكون الفاعل قبل المنفعل، ولو قال إنها شيء آخر فماذا سيكون يا ترى ؟ وكأني به يقصد أن يلاحظ أن تلك الإشكالات الحادثة للقائلين إن النّفس مزاج أو تركيب ستحدث لأمبيدوقلاس وستحدث له بالخصوص هذه الإشكالات التي قالها من جهة ما يضع من محبّة وبغض .....

60 - هذه إذن التّشكيكات الحادثة للقائلين إن النّفس مزاج. ومع ذلك فمن يقول هذا القول قد يعطي فيه عقلانيّة ما، فلو كانت النّفس غير الإمتزاج والتّركيب فكيف تفسد مع فساد المزاج ؟ إذ إن كانت غير صورة اللحم وصورة الأعضاء ووجدت فقط في الأعضاء فكيف تفسد مع فساد الأعضاء ؟ ولو لم تكن النّفس أيضا مزاجا وامتزاجا فكيف تفسد الأعضاء عندما تنفصل عن النّفس إلاّ إن كان في الأعضاء شيء آخر قابل للفساد عندما تنفصل النّفس عنه ؟ فما هو ذلك الشيء يا ترى ؟ .....

61 - بعد أن فنّد أن تكون النّفس شيئا ما محركا لذاته بالجوهر أو تآلفا أو مزاجا أخذ يذكّر ويبيّن أنه لا يحدث لها أن تحرّك ذاتها إلاّ بالعرض وقال .... يعني بذلك ما قال .... يعني أو حتى تحرّك ذاتها بالجوهر كما اعتُقد في الأجرام السماويّة التي تتحرك في شكل دائرة. وبعد أن بيّن أنه يمتنع أن تتحرّك بذاتها بالجوهر أخذ يبيّن أن ذلك ممكن لها بالعرض وقال .... يعني ولكن بما النّفس تتحرّك بالعرض وتحرّك ذاتها بالعرض فضروري أن تبدو متحرّكة بذلك الذي توجد فيه أي الجسم، بينما يتحرّك ذلك الجسم بها غير أنه يمتنع بوجه آخر أن تتحرّك النّفس في المكان .....

62 – بعد أن بيّن أنه يمتنع أن تتحرّك النّفس اللّهم إلاّ بالعرض أعطى تشكيكا حول هذا وقال : ولكن هناك مشكلة تجبر على القول بأن النّفس تتحرّك بالجوهر، وهي أننا نقول إنّ النّفس تحزن وتفرح إلخ، فكلّ هذه الأشياء تعتبر حركات. وبسبب هاتين المقولتين يعتقد أن النّفس تتحرّك، مثلا أن النّفس تحزن، ولما كان الحزن حركة إذن فالنّفس تتحرّك .....

63 – ولو سلّمنا بأن تلك الأشياء هي حركات، إلاّ أنه ليس ضروريًا أن تكون حركات للنّفس فإن كان الخوف والتّفكير حركتين وإن كانت أيّة حركة اتّفقت منهما خاصة بعضو ما من الجسم فلا ينبغي لذلك أن تنسب إلاّ إلى تلك الأعضاء إذ تلك الهزّة ليست في العضو إلاّ بفعل النّفس. فمثلا يبدو الغضب خاصا بالقلب أي أن القلب يهتّز بهذه الحركة أي ينتفخ، ويبدو الخوف كذلك خاصا بالقلب لأن القلب ينقبض. ولما كان بيّنا أن هاتين الحركتين يلزم أن تنسبا إلى القلب أخذ يتساءل إلى أي عضو ينسب التّعقل إن كان حركة وقال .... سقط شيء في المكتوب، ويقصد أنه لو كان التّفكير حركة فلا بدّ من أن نعتقد أن عضوا آخر خاص به كالقلب بالغضب. وقال هذا لأنه تبيّن أن كل متحرّك جسم ثم قال .... سقط شيء في المكتوب ويقصد أنه يلزم أن يجري عضو ما هذا المجرى، إما في جميع انفعالات النّفس إن كانت كلها حركات وإما في بعضها إن كان من بينها شيء ما ليست فيه حركة ومن بين التي فيها حركات تتحرّك بعضها طبق المكان وبعضها طبق الإستحالة. ثم قال .... أي أمّا ما هي الأعضاء التي تتحرّك بكل واحدة من هاتين الحركتين في كل واحد من أجزاء النّفس وكيف تتحرّك فهذا خاص بمقام آخر، وقال هذا لأنه ضروريّ في هذا المقام فقط أن تكون الحركات من الجوهر في أشياء جسمانية ومنقسمة كما تبيّن في المقالات الكلية .....

64 - ولأن ما يجعل الإنسان يخطئ هو ما اعتيد قوله من إن النّفس تغضب وتخاف. ولذا اعتُبر أن هاتين الحركتين موجودتان في النّفس بدون الجسم وأن النّفس تتحرّك بهما من الجوهر، أخذ يبيّن أن هذا لا يقال إلاّ على وجه الشّبه وأن هاتين الحركتين هما كالحركات التي في الأعضاء الظاهرة أي البناء والنّسيج وأنها لا تختلف في شيء إلاّ في كون تلك الأعضاء داخليّة وهذه خارجيّة وقال .... أي كما أن حركتي النّساج والبنّاء لا تنسبان إلى النّفس إلاّ بالعرض كان الشأن كذلك في حركتي الغضب والخوف ثم قال .... أي ولذا يحسن أن يقال في كل هذه الأفعال إن الإنسان يفعلها بواسطة النّفس لا إن النّفس تفكّر أو تبني أو تتعلّم أو تشفق، بل إن الإنسان يتعلّم بواسطة النّفس أو يفكّر بها ثم قال .... أي وهذه الحركات لا توجد في النّفس، ولكن مبدأ الإهتزاز في بعضها خارجيّ وغايته في النّفس. وبعد أن بيّن أن مبدأ بعض هذه الحركات خارجيّ وأن غايتها في النّفس أعطى مثالا، غير أن في الترجمة التي عنها نقول نقصا، ويقصد أن الحركة التي مبدؤها خارجي وغايتها في النّفس حركة الحسّ، وأن الحركة التي مبدؤها في النّفس وغايتها خارجة عنها حركة التّذكر، وحركة التّذكر هذه قد تصل إلى الحسّ وقد لا تصل، فعندما تحرّك الملكة التّذكّريّة الملكة التخيليّة قد تحرّك الملكة التخيليّة عندئذ الملكة المحسّة وقد لا تحرّكها. وهذا جليّ في ترجمة أخرى كالآتي : .... ويقصد بما قاله .... أي ولو كانت النّفس موضوع هذه الحركة فلا تقال لهذا السبب جوهرها ويقصد بما قاله : .... أي أن تلك الحركة التي مبدؤها من النّفس أي التّذكر ربّما تبقى في المخ فهو أداة هذه الحركة وربّما تعبر إلى غيره حتى تصل إلى الحواسّ أي إلى أدوات الحواسّ .....

65 - بعد أن سلّم بأن النّفس تتحرّك بالعرض أي حسب الموضوع الذي تتكوّن منه والذي تكون به هي قابلة للكون والفساد أخذ يبيّن أن العقل الهيولانيّ يبدو من بين أجزاء النّفس غير متحرّك ولو عرضا فهو

غير قابل للكون والفساد إلاّ من جهة ما يفعل فيه داخل الجسم أو من جهة ما ينفعل عنه لأنه لا يملك أداة جسمانيّة تفسد مع فساده كما هي الهيئة في ملكات النّفس الأخرى وقال .... ويقصد هنا بالعقل العقل الهيولانيّ الذي يفهم معاني كل الكائنات ثم قال .... أي أنه لو كان يفسد لكان يملك أداة جسمانيّة ولكان ملكة للجسم، ولو كان يملك أداة جسمانيّة لعرض له عند الشيخوخة ذلك الذي يعرض للحواسّ ولتعقّل آن ذاك معاني الأشياء المتعقّلة بضعف إلاّ أن الحال ليست كذلك، فضروريّ إذن ألاّ يملك أداة. وبما أن هذا العقل لا يفسد فالذي يفسد فيه إذن هو انفعاله أو فعله مع فساد ما ينفعل عنه بما أن ذلك الذي ينفعل عنه يوجد داخل الجسم كما سيتبيّن من بعد ثم قال .... يعني بل نرى أن ما يعرض في الحواس من ضعف العقل عند الشيخوخة يمكن أن ينسب إلى الملكة المحسّة على هذا الوجه، أي لا لأن الملكة تغيّرت أو شاخت بل لأن الأدوات التي تعقل بها أصابها ضعف كالصانع مثلا إذ يضعف فعله بسبب ضعف أداته لا بسبب ضعفه هو. وإذا كان هذا الخطاب مقنعا في الحواس فما بالك به في العقل ! ثم قال .... أي وكذلك الشيخوخة والوهن الحادثان للإنسان حسب هذا المنطق ليسا بهيئة تنفعل النّفس عنها وهي في طريقها إلى الفساد بل الهيئة التي تحدث لها عند الشيخوخة شبيهة بالهيئة التي يبدو أنها تحدث لها عند السكر والمرض إذ يُعتقَدُ أن النّفس في هاتين الحالتين لا تنفعل نحو الفساد وبالخصوص عند السكر. وهذا الخطاب الأخير مقنع لا برهانيّ غير أن عادة أرسطاطليس هي في إدراج أقوال مقنعة إما بعد البرهانيّة أو في مواضع لا يقدر فيها أن يدرج أقوالا برهانيّة .....

66 - لما وضع أن العقل الذي يتعقل المتعقّلات غير قابل للكون والفساد وأن التّعقل الذي هو فعل هذا العقل يبدو قابلا للكون والفساد أخذ يعطي الصّيغة التي يحدث منها هذا، وهي أن ذلك العقل الذي يتعقّل كائن داخل الجسم وقابل للكون والفساد وقال .... أي ويعرض

أن يكون التّعقل تارة بالقوّة وطورا بالفعل لا لأن العقل شيء قابل للكون والفساد بل لأن هنالك شيئا آخر داخل الجسم فاسدا يوجد فيه التّعقل ثم قال .... أي العقل المتخيّل. وسيبيّن من بعد أن هذا هو الشيء المتخيّل أو المتعقّل وهو ذاك الذي سيسمّيه في مقالته الثالثة العقل المنفعل. وبعد أن أعطى صيغة حلّ المسألة التي يبحث فيها، أي كيف أن العقل المتعقّل غير قابل للكون والفساد وأن التعقّل الذي هو فعله قابل للكون والفساد أخذ يبيّن أيضا أن الملكات وإن نسبت إلى العقل تبدو كائنة وفاسدة لأن تلك الملكات ليست من العقل الأزليّ، وهو يفعل هذا حتى لا يعرض له الإشكال في ما قال عن العقل الهيولانيّ في المقالة الثالثة، أي كيف يكون العقل غير قابل للكون والفساد وكيف أننا بعد الموت لا نحب ولا نبغض ولا نفكّر ثم قال .... أي أما التّفكير الذي ينسب إلى ملكة التّروي والحب والبغض الذين يُنْسَبُون إلى العقل أي الذين يتقبلّون فعل المنطق فيظهر في هذا الجزء من النّفس أن هنالك شيئا ما منطقيا لأنه خاضع للعقل عند الناس الأخيار. إذن فليست هذه أفعال هذا العقل بل هي أفعال الملكات التي لها هذا الفعل من جهة أن لها ذلك الفعل، وأضاف هذا الشّرط أي من جهة أن لها لأنه يمتنع أن توجد هذه الملكات إلاّ مع التعقّل، غير أنها لو نسبت إليه لما كانت النّسبة طبقا لما هي عليه ثم قال .... أي وبما أن هذه الأفعال كائنة فينا من قبل ملكات قابلة للكون والفساد ومختلفة عن الملكة التي هي العقل الهيولانيّ أي التي تفهم المعاني الكليّة فلا أحد يستطيع أن يتشكّك ويقول .... بما أن العقل غير قابل للكون والفساد فكيف لا نتذكّر بعد الموت ولا نحبّ ولا نبغض ؟ فتلك هي أفعال ملكات أخرى مختلفة عن هذه الملكة ثم قال .... أي غير مستحيل بسبب امتزاجه بالهيولى ثم قال .... يعني لذا فيتجلّى من هذا الخطاب أنه يمتنع أن تتحرّك النّفس إما في بعض أجزائها أي في العقل فلا جوهرا ولا عرضا وإما في بعضها فعرضا لا جوهرا، وبعد أن تبيّن أنها

لا تتحرك أصلا فهي لا تتحرك بذاتها لأن ذلك ضروريّ في كل متحرك بذاته، وخاصية الحيوان هي أن يتحرك بذاته جوهرا، وهذا قياس لا يرتدّ .....

67 - بعد أن أتمّ نقد المستخدمين للحركة فقط في حدّ النّفس أخذ ينقد الذين يستخدمون مع الحركة العدد وقال .... أي وهذا القول في النّفس هو من بين كل الأقوال أقلها إقناعا، أي قول من يقول إن النّفس محركة لذاتها إذ تحدث لهم كثير من المحالات وأولها ما يحدث لمن يقول إن النّفس شيء ما محرك لذاته وبخاصة تلك التي تحدث لأنهم يضعون أنها عدد محرك لذاته ثم قال .... أي فلا نعرف كيف تعقل الوحدة المتحركة دوما إذ كل متحرك يملك موضعا والوحدة لا تملك موضعا، ويمتنع كذلك أن نعقل أيضا بماذا تتحرّك حتى تنقسم إلى ما هو متحرك وما هو محرك طبقا لما ينقسم به ذلك الذي يحرّك ذاته إذ الوحدة لا تنقسم في ذاتها، ويمتنع كذلك أن نعقل أيضا كيف تتحرك لأن ذلك الذي لا ينقسم لا يتحرك كما تبيّن ثم قال .... يعني وإن كانت هناك صيغة ما تتحرّك حسبها وأخرى تحرك حسبها فلابدّ من أن تكون هاتان الصّيغتان مختلفتين، ولذا ستكون منقسمة حسب المعنى، أما الوحدة فلا تنقسم بأي وجه .....

68 - بعد أن أعطى الأوجه التي يحدث حسبها أن يتناقض هذا القول أعطي أيضا محالات أخرى وقال .... يعني وبما أن عادة الرياضيين أن يقولوا إن السطح ينشأ عندما يتحرك الخط وإن الخط ينشأ عندما تتحرك النقطة، أما الوحدات فضروريّ إن تحرّكت أن تملك موضعا وكل وحدة مالكة لموضع هي نقطة، فضروريّ أن تكون الوحدات التي يضعونها عددا للنّفس نقاطا، ولو كانت نقاطا ومتحركة لكانت بالضرورة تفعل خطوطا لا أفعال النّفس ثم أعطى محالا آخر وقال .... أي وكذلك تختلف أشكال الأعداد من حيث الأكثر والأقل، فلو حذفت وحدة من الرباعيّة لكانت الثلاثيّة ولو أضيفت إليها لكانت

الحساسيّة. ونحن نرى أن كل حيٍّ من النّبات وكثيرا من الحيوان وإن نقص منه جزء واحد يبقى فيما يبقى منه متساويا مع النّوع الأول. لذا ففعل النّفس يظهر في باب الكيف لا الكمّ، ولو كان فعل النّفس في الكمّ لحدث أن تكون النّفس التي تبقى في النّبات مختلفة في النّوع عن سابقتها .....

69 - ويمكن لإنسان أن يقول إنه لا فرق بين الواضع للوحدات كمحرّكة لذاتها والواضع لهذه الوحدات كأجسام صغيرة فهو بوضعه لها كمحرّكة لذاتها يضعها كأجسام، وإلاّ فكيف تعقل الوحدات محركة لذاتها ؟ ثم قال .... ويقصد حسب ما يبدو لي : وكذلك من يضع أنه يمكن أن تتحرّك النقطة يسلّم بأنه يحدث له أن تكون النقطة جسما. ولذا نقدر أن نقول حقّا إن كويرات ديموقريطس التي تتحرّك بذاتها هي من الصغر بحيث يقال إنها نقاط، فالنقطة حسب هذا العرض ليست إلاّ جسما. ولما ذكّر بهذا أعطى السبب الذي يمكن من أجله في مثل هذه النقاط أن نتخيّل أن فيها ما هو شبه محرّك وما هو شبه متحرّك وقال .... أي حسب ما يبدو لي لأنها لو كانت متحرّكة لبقي فيها الكمّ وحده وإن حذفت منها كميات أخرى، ولمّا كانت طبيعة الكمّ باقية فيها يمكن أن نتعقّل ما هو متحرّك وما هو محرّك فيها كما في الأجسام. فذلك لا يحدث للجسم إلاّ من جهة أنه جسم لا من جهة أنه كبير أو صغير، أي من جهة أنه متحرّك عن ذاته وأن المحرّك فيه هو غير المتحرّك وهذا ما كان يقصد لما قال .... أي أن الشيء لا يقال فيه إنه متحرّك عن ذاته وأن المحرّك فيه غير المتحرّك لأنه جسم كبير أو صغير بل فقط لأنه جسم متّصل. ولذا فكل واضع لوحدة متحرّكة عن ذاتها أو لنقطة يضع بالضرورة أجساما صغيرة بحيث لا فرق في شيء بين من يضع النّفس وحدات أو نقاطا محركة لذاتها وبين ديموقريطس الذي يضعها كويرات صغيرة ثم قال .... يعني وإن كانت الوحدات محرّكة لذاتها وإن كان المحرّك في الشيء غير المتحرّك

فضروري أن ذلك الذي يحرّك الوحدات مختلف عن تلك الوحدات. إذن فإن كانت النفس هي المحرك في كل متحرّك فالنّفس هي أيضا المحرّك في الوحدات لا الوحدات المتحركة التي هي العدد، فمن هنا تكون النّفس بالضرورة هي المحرّك فقط لا المحرّك والمتحرك معا ثم قال .... أي إن كانت النفس إذن محرّكة للهيولى فهي أيضا محركة العدد. من هنا فضروري ألاّ تكون النّفس المحرك والمتحرك حسب العدد بل المحرّك فقط .....

70 – وكيف يمكن عندهم أن تكون النّفس شيئا متركّبا من وحدات ؟ فضروري أن يعطوا الفارق الذي تتفارق به الوحدات التي هي في النّفس عن الوحدات القابلة للعدد، وإلاّ لكان العدد إذن ذا نفس. وبعد أن ذكر أنه ضروري أن يعطوا الفارق بين جنسي الوحدات قال .... أي ولا شيء تتفارق به هاتان الوحدتان بقدر ما أن كلتيهما لا منقسمتان إلاّ لو قال أحد إن الوحدة التي هي في النّفس تملك موضع عدد أو لا تملك موضعا، وهكذا تكون الوحدات التي هي في النّفس نقاطا، إذ قيل إن النّقطة وحدة تملك موضعا وبعد أن بيّن أنه ضروري لهم أن يقولوا إنها شبيهة بالنّقاط الموجودة في الأجسام وقال .... فضروري أن تكون الوحدات التي هي في النّفس والنّقاط التي هي في الجسم سيان غير أنه أهمل اللاّحقة لأنها تستخلص بوضوح من السابقة. ثم أخذ يبيّن السابقة وقال .... يعني وضروري أن تكون في عين المكان لأنه ضروري أن يكون مكان الوحدات التي هي في النّفس مكان نقطة واحدة من النقاط التي هي في الجسم، وبما أن مكان الوحدات المالكة لموضع والموجودة في النّفس هو مكان نقطة واحدة من نقاط الجسم فضروري أن تكون في عين المكان. ثم أخذ يبيّن أنه ضروري أن يكون مكانها هو مكان نقطة واحدة وقال .... أي لا شيء يمنع من أن تكون نقطتان بل نقاط لا نهائية مكان نقطة واحدة بل ذلك ضروري لأن كل التي يكون مكانها لا منقسم لو وضعت بعضها فوق بعض لما نشأ عنها شيء منقسم .....

71 – وبما أنه ضروري تبعا للقول السابق أن تكون الوحدات التي في النّفس هي النّقاط التي في الجسم أو أن تكون النّفس شيئا ما موجودا في العدد الذي يتكوّن من النّقاط التي في الجسم (لمّا كان ضروريا لنقطتين أن توضعا واحدة فوق أخرى حتى ينشأ منهما شيء واحد) فكيف لا تكون كل الأجسام ذات نفوس بما أن في كل جسم نقاطا لا نهائية ؟ بل ضروري أن يكون أي جزء اتفق منه ذا نفس الشيء الذي يمتنع. ثم أعطاهم محالا آخر وهو أن النّفس ليست مجرّدة عن الجسم بحيث أنه يمتنع أن يموت الحيوان إلاّ بفساد جسمه وقال .... يعني ويحدث لهم حسب هذا الرأي أن يضعوا أن النّفس لا تنفصل عن الجسم ولا تموت لأنه إن كانت النّفس هي النّقاط وإن كان ممتنعا أن تنفصل النّقاط عن الأجسام (بما أنه تبيّن أن الخطوط لا تتركّب من النّقاط ولا السطح من الخطوط ولا الجسم من السّطوح بل يلزم ألاّ تنفصل النّقاط عن الخط لأنها حدّه ولا الخط أو السطح عن الجسم). لذا يمتنع أن تنفصل النّفس عن الجسم، ولكن مع ذلك يمكن أن تكون في النّقاط مفارقة لو تركّبت الخطوط منها، وذلك محال كما تبيّن في الطبيعيات .....

72 – ويعرض بوجه ما لقائلي هذا القول المحال العارض للقائلين إن النّفس جسم ذو أجزاء لطيفة وبوجه ما يخصّهم المحال العارض كذلك لديموقريطس في ما يضع من أن سبب الحركة هو أن الكويرات التي هي في النّفس تتحرّك من ذاتها، فلا فارق بين من يضع أن سبب حركة النّفس هو الجسم الذي هو وحدات متحرّكة من ذاتها أو أنه كويرات متحرّكة من ذاتها. ثم أخذ يلاحظ أي محال يتفّق عليه هؤلاء مع القائلين إن النّفس جسم لطيف الأجزاء وقال .... يعني والمحال المشترك هو أنه ضروريّ لمن يقول إن النّفس جسم أن يكون جسمان في مكان واحد فسيكون ضروريا أن تكون النّفس في الجسم كله لأن الجسم الحسّاس يحسّ بكل أجزائه. لذا فضروري أن يكون جزء ما

من النّفس [موجودا] في كل جزء منه وأن تكون هناك نفسا عامة في الجسم عموما وأن يوضع جسم فوق آخر وأن يتداخلا، أي الجسم الذي هو النّفس والجسم الذي هي فيه وسيكون هكذا جسمان بالضرورة في مكان واحد. وضروري للقائلين إن النّفس هي العدد أن تكون في مكان نقطة واحدة من الجسم نقاط كثيرة يفرّق العقل بينها. وهذا شبيه بقول القائل إنه يمكن لأجسام كثيرة أن توجد في عين المكان لأنهم بوضعهم لها في عين المكان لو لم يضعوا أنها مفارقة كما تبيّن لعرض لهم أن تكون النّقاط التي هي النّفس نقاط الجسم ذاته، وسيكون هكذا الجسم كله ذا نفس لو لم يسلموا بأن في الجسم نقاطا أخرى مختلفة عن النّقاط التي هي في النّفس، غير أنهم لو سلموا بهذا لعرض لهم أن تكون نقاط كثيرة مكان نقطة واحدة، وهذا شبيه بقول من يقول إن أجساما كثيرة كائنة في نفس المكان. وهذا المحال الحادث لمن يقول إن النّفس جسم لطيف الأجزاء .....

73 - يريد هنا أن يبيّن المحال الخاص بهم وبديموقريطس وقال .... يعني ويحدث لهم في ما يقولون من أن الحيوان لا يتحرّك إلاّ بوحدات متحرّكة من ذاتها، ذلك الذي يحدث لديموقريطس لما قال إن الحيوان لا يتحرك إلاّ بسبب كويرات متحركة من ذاتها. ثم أعطى الوجه الذي يكون عليه تشابه بين كلا الرأيين وقال .... يعني فلا فرق بين القائل إن ما يحرّك الجسم هو شيء صغير أو وحدات صغيرة لما وضع أن كليهما لا يحرّكان الجسم إلاّ من جهة ما يتحرّكان به فيحدث ألاّ يحرّكه هذان الشيئان أي الوحدات والأجزاء إلاّ من جهة أنها تتحرك من ذاتها ويقصد : وبما أن الحال هكذا فالمحالات الحادثة لديموقريطس تحدث أيضا لهذا الرأي .....

74 - يقول إن لمحدّدي النّفس بالعدد والحركة تحدث هذه المحالات المذكورة وغيرها كثير جداً. وهذا جليّ فلا أحد منهم يستطيع أن يعطي

أسباب الأفعال والإنفعالات في النّفس حسب العدد ولو توهّم أن يقول إن هذا العدد يفعل الحسّ وهذا التّفكير وهذا اللّذة لأنه إن كانت أسباب الأشياء المختلفة مختلفة وأسباب هذه الأشياء هي الوحدات والأعداد فضروري أن تختلف الوحدات والأعداد كأسباب لها. وكلامه في هذا الباب واضح .....

75 - لأن القدامى يحدّدون النّفس على ثلاثة أوجه، فبعضهم يقولون إنها تتحرّك من ذاتها وبعضهم إنها جسم جدّ لطيف أو أبعد ما يكون عن الجسمانية، أما بعضهم فيحدّدونها بكونها من بين المبادئ والأسطقسات لأنها كما يقال مفكرّة وعارفة. ولأننا دحضنا سابقا رأيي من يحدّدونها بواسطة الحركة ومن يحدّدونها بواسطة الجسم اللطيف يلزمنا الآن دحض رأي من يقولون إنها من بين الأسطقسات. ويجب أن تعلم أن نقده للقائلين إنها جسم مُتَضَمّنٌ في نقده للقائلين إنها محرّكة لأنها تتحرّك، إذ يحدث لهؤلاء كلهم أن يقولوا إنها جسم فلا فرق بينهم سواء أوضعوا أن ما يتحرّك من ذاته هو كويرات صغيرة كديموقريطس أم وحدات كالقائلين إنها عدد محرّك لذاته أم جرما سماويًا كما في طيماوس. وكذلك يتضمّن ذلك نقد القائلين إنها مزاج أو تآلف، وعموما إنها جسم متركّب. لذا يبقى دحض رأي المتوهّمين أنها من بين الأسطقسات بسبب المعرفة والحسّ .....

76 - وهذا الكلام تثبت لهم صحّته إذ يقول إن المبادئ هي كل ما ينتج عن المبادئ ذاتها، والمبادئ ليست ما ينتج عن المبادئ على كل الأوجه، بل ما ينتج عن المبادئ أكثر من المبادئ، بل قل يبدو حقًا أن المبادئ التي تنتج عن المبادئ لا نهائية، ولما كان ما ينتج عن المبادئ على كل الأوجه غير ما ينتج عن المبادئ على وجه ما فلا يعينهم القول بأن النّفس هي من المبادئ لأنه ليس هناك تشابه من جهة ما هو غيرها، ولو لم يكن هناك تشابه لما كانت المعرفة لأن العارف لا يعرف

إلاّ بذلك التّشابه الذي يملكه مع الشيء المعروف. ولما بيّن أن الأشياء الصادرة عن المبادئ ليست المبادئ عينها في صورها وجواهرها أخذ يبيّن المحالات الحادثة لهذا إذا ما قلنا إنه لا شيء يعرف إلاّ بشبيهه .....

77 - يعني لنضع حسب رأيهم أن النّفس تعرف وتدرك الأسطقسات التي يتركّب أي شيء اتّفق منها لأنها من بين الأسطقسات، لذا يحدث لهم أنها لا تعرف عموم الشيء المتركّب وأُنها لا تدرك صورته لأن الصورة هي فوق الأسطقسات في الشيء المتركّب. لذا سيحدث لهم أنها لا تعرف الإلاه ولا الإنسان ولا اللّحم ولا العظم إذ الجوهر ليس بالأسطقس ولا من الأسطقسات، وهذا ضروري في كل الأشياء المتركّبة ثم قال .... يعني وضروري أن تضاف جواهر وصور الأشياء إلى الأسطقسات لأن كل كائن متركّب من أسطقسات يتركّب منها بنسبة ما محدودة تركيبا خاصا يكون به ذلك الكائن ما هو عليه. وهذا يسلّم به أمبيدوقلاس إذ يعطي في تكوين العظم نسبة ويقول إن العظام بيضاء لأنه يوجد فيها من الأرض التي تمتاز بالسّواد والصّفرة الثّمن ومن النار التي تمتاز بالبياض أربعة أجزاء ثم قال .... يعني فلا فائدة لكي تعرف النّفس صور وجواهر الأشياء في أن تكون من بين الأسطقسات، إلاّ بالإضافة لكونها من الأسطقسات بسبب أن فيها نسبا وتركيبات تمتاز جواهر الأشياء بها، فلذا يمكنها أن تعرف أي شيء اتّفق ثم قال .... أي إنه ضروري لو لم تعرف الشيء إلاّ بالتّشابه ألاّ تعرف العظم ولا الإنسان إلاّ إن كان فيها تركيب من العظم ومن الإنسان ثم قال .... أي وهذا الخطاب جدّ ممتنع فلا أحد يتساءل هل [توجد] في النّفس الحجارة أم لا ؟ وعموما فلا أحد يعتقد أن الحيّ وغير الحيّ كائنان في النّفس بحيث أنها تعرف الحيّ بالجزء الحيّ الذي هو فيها وغير الحيّ بالجزء غير الحيّ .....

78 – بعد أن بيّن المحال الحادث لهم بسبب معرفة صور الأشياء بما أن الصور ليست بالأسطقس ولا من بين الأسطقسات أخذ يبيّن أنه تحدث لهم محالات أخرى، ولو سلمنا بأنها تعرف المركّبات بسبب مبادئها أي لأنها من بين مبادئها وقال .... يعني وأيضا كيف يستطيعون أن يقولوا إن النّفس تعرف الأشياء بسبب مبادئها ؟ فالكائن يدلّ تارة على هذه المقولة وتارة على المقولات التّسع الأخرى، ولذا يلزم أن نبحث هل النّفس تعرف أي جنس اتّفق من هذه الأجناس لأنها من بين مبادئ كل هذه إن كانت لكلّها مبادئ أو من بين مبادئ بعضها إن لم تكن لكلّها مبادئ ثم قال .... يعني غير أنهم لو وضعوا أنها من بين مبادئ بعضها للزمهم أن يبحثوا هل النّفس من بين مبادئ الجوهر فقط بما أن هذه المقولة تعتبر الوحيدة من بين الكل التي لها مبادئ. ولنقل لهم : كيف تعرف كل واحدة من المقولات الأخرى ؟ ثم قال .... أي أو سيجبرون على تقسيم أول وهو أن أية مقولة اتّفقت من العشر لها مبادؤها الخاصة وأن النّفس لا تعرفها إلاّ لأنها من مبادئها. لذا يحدث لهم من جرّاء هذا الوضع محال آخر وهو أن جزءا ما من النّفس هو الجوهر وجزءا ما الكيف وجزءا ما الكمّ، إذ يمتنع أن يكون الجوهر أسطقس المقولات الأخرى لأن مبادئ اللاّجوهر هي لا جوهر ثم قال .... يعني إذن فلمن يقولون إن النّفس هي من بين كل مبادئ الأشياء تحدث هذه المحالات المذكورة وأخرى شبيهة بها .....

79 – بعد أن أعطى المحالات الحادثة لهذا الرأي أخذ يدحض القضيّة التي يرتكز هذا الرأي عليها، يعني القضيّة القائلة إن الشبيه لا يدرك إلاّ بشبيهه وقال .... يعني ولا يحتمل أيضا ذلك الذي يعتقده القدامى من أن الشّبيه لا ينفعل عن شبيهه وأن المنفعل ليس إلاّ الضّد عن الضّد ويعتقدون مع ذلك أن المعرفة والحسّ يقعان بالشّبيه، غير أن المعرفة والتّفكير هما انفعال وحركة، ويقصد أن ذلك الذي يصاحب هذا الرأي مضادّ للأول، فما يضعون من أن الحسّ والمعرفة يقعان بالشّبيه وأنهما انفعالان سيضطرّهم كي يقولوا إن الشّبيه لا ينفعل عن شبيهه.

وهذا ما لا يسلّمون به لأنهم وضعوا من قبل أن الشّبيه ينفعل عن شبيهه وهو في ذاته محال ثم قال .... يعني ويشهد أن الكلام الذي قاله أمبيدوقلاس (أي أن كل إنسان لا يعرف الاسطقسات الجسمانيّة العامة إلاّ طبقا للتشابه، أي أننا لا نعرف الأرض إلاّ بما فينا من الأرض والماء بالماء والهواء بالهواء والنّار بالنّار) باطل إذ هناك كثير من التّشكيكات الحادثة له في هذا المقام، فما هو في أجسام الحيوانات أقرب من الأرض البسيطة لا يحسّ بشيء كالعظام، وبما أن العظام لا تحسّ بالأرض وإن سادت الأرض فيها فالشّبيه لا يحسّ بشبيهه. وهذا ما يقصد لما قال .... ثم قال .... يعني أنه لو لزم أن يحسّ الشّبيه بشبيهه لكان ضروريا إذن أن تحسّ العظام بالأرض إلاّ أنها تبدو خالية من الإحساس .....

80 - وتعرض لهم أيضا محالات عامة، أي أن أي مبدإ اتّفق منها يجهل أكثر مما يعرف، إذ كل واحد من هذه المبادئ لا يعرف عندهم إلاّ ما يتركّب منه وما يندمج فيه ثم قال .... يعني ويعرض لأمبيدوقلاس محال آخر خاص أي أن الاله عنده هو في منتهى الجهل حتى أن الحيوان الفاني أعلم منه إذ يحدث له حسب قوله أنه لا يعرف من الأسطقسات التي هي عنده ستّة إلاّ خمسة فقط أي الأربعة أسطقسات والمحبّة وأنه لا يعرف البعض. أما الحيوان الفاني فيعرف ستّة لأنه يتركّب عنده من كلها ويعتقد أن الإلاه يتركّب من خمسة فقط أي بدون البغض ويعرض له إذن أنه لا يعرف الخصام، فلذا سيكون الحيوان الفاني أعلم منه. والآلهة الذين يظنّهم أمبيدوقلاس متركّبين من الأربعة أسطقسات هم السّماوات، إذ يظنّ أن السّماوات هي الآلهة وأنها متركّبة من الأربعة أسطقسات ومن المحبّة، ولذا كان يخال الإلاه خالدا لأن البغض هو سبب الفساد ولو أنه ذكر بعد أنه يرى أن الكون كان يفسد تارة وتارة يتكوّن وربّما لم يكن ليرى هذا الرأي إلاّ في ما هو تحت الكرة ولو بدا أنه يعتقد هذا في كل أرجاء الكون .....

81 – وعموما فضروري لهم أن يعطوا السبب الذي ليس للكل من أجله نفس فاهمة إذ يحدث لهم أن الكل فاهم بما أنه إن كانت المبادئ والأسطقسات عارفة وإن كان كل كائن هو من أسطقس أو أسطقسا فضروري أن يكون الكل عارفا، فكل كائن يلزم أن يعرف واحدا منها لو كان أسطقسا أو متركّبا من أسطقس واحد (فهو عند ذاك لن يعرف إلاّ ما يتركَب من ذلك الأسطقس) أو أن يعلم بكثير منها لو تركّب من الكثير منها أو بكلها لو تركّب من كلها، وهذا ما كان يقصد لما قال .....

82 – ويجب أن يبحث الإنسان عما تكون الأسطقسات به أي عن الصوَر، إذ الأسطقسات يبدو أنها تشبه الهيولى غير أنه بيّن أن هناك شيئا آخر أسمى منها يربطها ويجمعها في المركّب وهو ما هو كالصورة والغاية فيها. ثم أخذ يبين ضرورة أن يكون هذا هو النّفس وبخاصة العقل وقال .... وذلك الذي يبدو أسمى من الأسطقسات سيكون بالضرورة هو النّفس، فكل ما يقال فيه إنه أسمى من شيء ما أقل جدارة من النفس بالسمو. لذا فالنّفس تسبق كل الأسطقسات سببيّة وسموّا، وأما الأسطقسات فتسبقها في الزمان ثم قال .... يعني ولو كانت النّفس من بين الأسطقسات لسبقتها الأسطقسات سموّا وسببيّة، وهذا ممتنع ويمتنع أكثر من ذلك أن يُعتقد أن يسبق أسطقس ما العقل من حيث السمو ومن جهة السبب الغائي. ثم أعطى المنطق في هذا وقال .... يعني وضروري أن يسبق العقل في الوجود كل ما ينسب إليه وأن يحصل هذا منه على السّمو أي الأسطقسات ثم قال .... يعني وهي تختلف جداً إذ النّفس والعقل مبدآن للكائنات من جهة الغاية والصورة، أما الأسطقسات فمن جهة الهيولى .....

83 – وكل الذين يضعون أن جوهر النّفس هو من الأسطقسات لأنها تعرف وتتحرّك من ذاتها لا يتكلمون عن جوهر النّفس إلاّ بالتّخصيص لا بالتّعميم كما ينبغي أن يفعل من يريد الكلام بالطبع عنها، وأخذ يبيّن هذا .... يعني وتحديد من حدّدوها بالحركة منقوص

إذ كثير من الكائنات المحسّة والحيّة لا تتحرك في المكان كإسفنج البحر وإن كانت هذه الحركة عندهم خاصة بالنفس، ولو كان الشأن هكذا لتحرك كل حيّ في المكان. إذن فالضلال يحدث للذين يعتقدون أن هذه الحركة خاصة بالنفس الحاسّة. وبعد أن ذكر النّقص الحادث لمحدّدي النفس بالحركة أخذ يبيّن النّقص الحادث لواضعي كون العقل وجوهر النّفس من بين الأسطقسات بالمعرفة وقال .... أي وكذلك الحال بالنّسبة لواضعي كون العقل وجوهر النّفس من بين الأسطقسات لأنها تعرف، فالنّبات يبدو مالكا للحياة لا للحسّ والحركة في المكان، ونرى كثيرا من الحيوانات المحسّة لا تفهم. ولو كان الحال هكذا لكان ضروريا أن يكون كل حيّ محسّاً وأن يكون كل محسّ فاهما كما كان يعتقد كثير من القدامى، ولكن الحال ليس هكذا. إذن فكل المحدّدين لجوهر النّفس بالمعرفة أو الحركة لا ينتهجون النّهج المؤدي إلى معرفة جوهر النّفس .....

84 – ولو سلّم إنسان لهم بأن كل حيوان فاهم ولو وضع أن ملكتي العقل والحسّ سيان فمع ذلك لن يتكلّموا أيضا عن كل نفس، فمن تكلّم عنها عن طريق المعرفة لا يتكلّم عن النّفس غير العارفة، وأما من تكلّم عنها عن طريق الحركة فلا يتكلّم عن النّفس غير المتحركة. ومع هذا فكلا الخطابين ليسا عن نفس واحدة إذ طبيعة النّفس المتحركة غير طبيعة العارفة. لذا فهؤلاء لا يتكلّمون عن النّفس الشاملة، ولهذا فبعضهم يتكلّمون عن النوع الأول من النّفس وبعضهم عن النّوع الآخر، ثم قال .... يعني وهذا بذاته ما يعرض لأرفيوس *(Orpheus)* أي أنه يتكلّم عن نفس فرديّة وهو يظنّ أنه يتكلّم عن النفس الشاملة متوهّما أن طبيعة النّفس هي في ما يدخل الجسم انطلاقا من كل ما يتضمّنه عند التنفّس وهذا [الشاعر] لا يتكلّم عن كل نفس لأن النّبات يملك نفسا ولكن لا يملك التنفّس وكذلك كثير من الحيوان إذ المتنفّس هو الحيوان الماشي الذي له دم كما قيل في كتاب الحيوان .....

85 – وأولئك جهلوا أنهم لا يحتاجون لوضع كون النّفس من بين كل التّضادات الموجودة في الأسطقسات، فكان يكفيهم أن يضعوها من بين أحد ضدّين، أي من ذلك الذي هو كالهيئة والصورة، إذ مثل هذا الضدّ يكفي للحكم على ذاته وعلى نقيضها. فنحن نعرف الخط المستقيم بواسطة المسطرة المستقيمة في ما هي مستقيمة وكذلك الخط المنحني، ولكن بواسطة المنحنية لا نعرف لا الخط المنحني ولا المستقيم والسبب في ذلك هو أنه يلزمنا ألاّ نحكم إلاّ بالضدّ الأول على الضدّ الذي هو الثاني .....

86 – يقصد حسب ما يبدو لي أن بعضهم قالوا إن النّفس توجد في الكل، أي في الأسطقسات وفي المركّبات. ومن هنا حسب طاليس *(Thales)* كان الكل مليئا بالإلاه ثم قال .... يعني وأول التّشكيكات العارضة لهذا الرأي هو لو كانت النّفس بقدر ما هي في الهواء وفي النار لا تجعل الحيوانات موجودة فيهما أي لو كانت تلك الأجسام البسيطة ليست محسّة فاهمة بما أنه لو ملكت النّفس نسبة واحدة في الأسطقس وفي المركّب لكان ضروريا إذا كان أحدهما ذا نفس أن يكون الآخر أيضا ذا نفس ثم قال .... يعني وإن أُعتُبِر أن النّفس التي هي في الأسطقسات أحرى بأن تجعل الأسطقسات حيّة إذ تُعتَبَرُ أسمى من النّفس التي هي في المزيج من الأسطقسات. ثم أعطى إشكالا ثانيا وقال .... يعني ويحدث للإنسان الذي يرى هذا الرأي أن يردّ على من يسأله : لأي سبب تكون النّفس التي هي في الأسطقسات أسمى من النّفس التي هي في الحيوان ؟ فالنّفس التي هي في الأسطقسات غير فانية عندهم والنّفس التي هي في الحيوان فانية .....

87 – لما بيّن أنه يحدث للقائلين إن في الأسطقسات نفسا أن تكون الأسطقسات حيّة قال .... يعني لما يضعون من أن الأسطقسات حيّة أو لما يضعون من أن الإسطقسات تملك نفسا وليست حيّة فقول

كون النّار والهواء سيان شبيه بكلام الأغبياء، وكذلك يستبعد جداً احتمال القول بكونهما يملكان نفسا ولكن ليسا حيّين، فلا فارق عندئذ بين وجود النّفس في الحيّ واللاّوجود .....

88 - بعد أن أحصى المحالات العارضة لهذا الرأي أعطى السبب الذي ظنّوا من أجله أن الأسطقسات حيّة ودحضه وقال .... يعني ويبدو أنهم يرون أن النّفس كائنة في الأسطقسات لأن للكل والجزء حكما واحدا في تقبّل النّفس ثم قال .... أي ولكن لمّا وضعوا أن للكل وللجزء من الأسطقسات حكما واحدا في تقبّل النّفس يلزمهم أن يضعوا أن طبيعة النّفس الشاملة وصورتها هما كصورة الأجزاء، أي أن الحكمين الشامل والفرديّ هما سيان في طبيعتها. ولما بيّن هذا أعطى السبب الذي رأوا من أجله أن جزءا من الأسطقسات حيّ وأنه بسبب هذا يلزم أن يكون الكل حيّاً وقال .... أي وظنّوا أن جزءا من الأسطقسات حيّ لأنهم رأوا أن الحيوان لا يصبح حيّاً إلاّ عندما يدخل جسمه شيء من الهواء المحيط عند التّنفس، ولهذا يعتقدون أن هذا الجزء من الهواء الذي هو في جسم الحيوان حيّ، ولأن تلك هي طبيعة الجزء فضروري أن تكون تلك طبيعة الكل وينبغي أن يكون ذلك ترتيب الكلمات، ويبدو أنهم يحسبون أن النّفس توجد فيها أي في الأسطقسات أي أن صورة الكل والجزء واحدة، غير أن الجزء حيّ لأن الحيوان لا يصبح حيّاً إلاّ بالهواء الذي يحجز فيه، ولذا ينبغي عليهم أن يقولوا إن صورة النّفس الشاملة هي كصورتها الفرديّة أي أن طبيعة النّفس الشاملة التي هي في الأسطقسات والفرديّة التي هي في الحيوان سيان. وبعد أن ذكر هذا أخذ يبيّن الوجه الذي يحدث ذلك عليه لهم وقال .... يعني إذن إن كان الهواء عندما ينقسم متجانسا، أي إن كانت طبيعة الجزء والكل واحدة وإن كانت النّفس التي هي في الأسطقسات عندما تنقسم بانقسام الأسطقسات ليست ذات أجزاء متجانسة (لأن ما يوجد منها في الجزء أي في الحيوان فان وما

يوجد منها في الكل أزليّ)، فجلي أن الجزء الذي يوجد منها في الكل غير الذي يوجد منها في الجزء. إذن فضروري إما أن تكون النّفس التي هي في الكل شبيهة بالنّفس التي هي في الجزء لو وضعنا أن للكل والجزء حكما واحدا في تقبّل النّفس، وإما أن نضع أن حكم الكل والجزء في تقبّل النّفس ليس بالواحد. وذلك ما يتبع وضعهم، أي أن النّفس التي هي في الكل أسمى من التي هي في الجزء. وبهذا الوضع تفنّد حجّة هؤلاء بكون النّفس التي هي في الكل أسمى من التي هي في الجزء، لأنه لو كانت طبيعة النّفس مختلفة لاختلفت أيضا طبيعة المتقبّل. لذا فضروري كما قال ألاّ يتقبّل أي جزء اتّفق منه النّفس الفانية بل الأجزاء الخاصة، ولذا فليس حكم الكل والجزء بواحد ويلزم أن تعرف أن هذا يحدث بالضرورة لمن يقولون إن الأسطقسات ليست حيّة وإن منها ما هو حيّ في الحيوان، أي يعرض لهم أن يعطوا السبب الذي كانت الحال هكذا طبقا له، كما يعرض هذا لمن يقولون إن الأسطقسات حيّة ولكن بنفس أسمى من النّفس الموجودة في الحيوان. ولكن السبب المعطى من قبل القائلين إن الأسطقسات ليست بحيّة لا يمكن أن يعطى من قبل القائلين إنها حيّة أي الإمتزاج والمزاج. ولذا بدا لنا أنه يعرض لمن يضعون أن كمالات النّفس الأولى تجعل بالإمتزاج وبالمزاج لا بسبب خارجيّ كون الأسطقسات حيّة بواسطة نفس معادلة للنّفس الموجودة في الحيوان. ويبدو أن الإسكندر [الإفروديسيّ] *(Alexander Aphrodisiensis)* يرى هذا الرأي في كمالات النّفس الأولى وأنه ضدّ أرسطاطليس وضد الحق عينه وفي هذا لا تختلف الكمالات الأولى والأخيرة في شيء. ولذا نرى أن هذه النظريّة شبيهة بنظريّة القائلين بالصدفة والنّاكرين للسبب الفعّال. ثم أعطى من أجل التّذكير خلاصة ما قاله من قبل وقال .... لذا فجليّ مما قلناه أن لا ضرورة أن يكون ذلك من الأسطقسات بسبب كونها تعرف وتحسّ، كما أن القول إنها تحرّك ذاتها ليس كذلك مصيبا .....

89 - بعد أن فنّد أقاويل القدامى في النّفس أخذ يبيّن هنا أنه يلزم أولا النّظر في النّفس حسب عدد أفعالها المختلفة في الجنس، ثم هل إنها كلها صادرة عن ملكة واحدة أي عن النّفس، أم هل هي تفعل كل واحد من أفعالها المختلفة بواسطة ملكات مختلفة إما من جهة الحدّ والموضوع أو من جهة الحدّ فقط وقال .... يعني وبما أن للنّفس خمسة أفعال أو انفعالات مختلفة في الجنس : أولها العلم والظنّ وثانيها الإحساس وثالثها الرّغبة والإرادة ورابعها التّحرك في المكان وخامسها الزيادة والنّقصان والإغتذاء. فهل أن أيّا اتّفق من هذه الأفعال المختلفة في الجنس هو للنّفس كلها بحيث أنها بطبيعة واحدة تفهم وتحسّ وتتحرّك في المكان وترغب وتغتذي، وعموما تفعل وتنفعل من كل واحدة من الحركات الأخرى أو لا تفعل ولا تنفعل بكل واحدة منها بل بملكات مختلفة وبأعضاء مختلفة وبأعضاء مشتركة ملائمة لها ؟ إذن فهذه نظريّة أرسطاطليس فإنه لا يظن أنها تفعل أفعالها المختلفة بملكات مختلفة وعين الأعضاء فقط ولا بعين الملكات وأعضاء مختلفة فقط ولا أيضا بملكات مختلفة وأعضاء مختلفة فقط، بل يظنّ أنها تفعلها بملكات مختلفة وبعين الأعضاء أي الرئيسية وبأعضاء مختلفة. وهذا ما كان يقصد لما قال .... أي مع كونها تفعلها بالأعضاء الملائمة، لأننا لو لم نفهم الأمر هكذا لكان كما في كلام إفلاطون ثم قال .... يعني أن نتفحصّ مع هذا : هل ما يقال فيه إنه الحياة كائن في واحدة ما من هذه الملكات الخمس أو في أكثر من واحدة أو في كلها ؟ .....

90 - يشير إلى إفلاطون الذي يظن أن النّفس تنقسم جوهرا في الجسم مع انقسام الأعضاء التي تفعل أفعالها المختلفة بها، وأنها ليست مشتركة في عضو ما بحيث أن الجزء المتعقّل كائن في المخّ فقط والرّاغب في القلب فقط والغاذي في الكبد، وقال .... يعني وبعضهم يقولون إن النّفس تنقسم جوهرا مع انقسام أعضاء الجسم بحيث أنها تتعقّل بعضو وملكة مختلفين عن العضو والملكة اللّذين ترغب بهما ثم

قال .... يعني غير أننا لو وضعنا أن النّفس تنقسم جوهرا مع انقسام الأعضاء التي توجد فيها. وجليّ بذاته أن النّفس التي هي في الأشخاص فردا فردا واحدة بالنّسبة إلينا، فماذا يربط إذن أجزاء النّفس بحيث يمكن أن يقال إنها واحدة ؟ فلا أحد يستطيع أن يقول إن هذا هو الجسم لأنه أكثر صوابا أن يقول إن الجسم واحد لأن النّفس واحدة لا العكس. وهذا ما كان يقصد لما قال .... أي فالرأي الذي لنا في هذا بالطبع مضادّ لذلك الرأي أي أن النّفس أحرى بأن تكون سبب ترابط الجسم ووحدته في العدد من أن يكون الجسم سبب ترابط النّفس، فكل ما هو كائن ليس بواحد متّصل بهيولاه بل بصورته. ولكن لأن هذا البرهان يكاد يكون خفيّاً في هذا المقام أعطى الدلالة الواضحة وقال .... أي لانقسمت .....

91 – إذن لو لم يجعلها الجسم واحدة ومتّصلة، ولو قال أحد إن هناك شيئا غيره يجعلها واحدة لقلنا إن ذلك هو النّفس ولأعيد التّفحص فيه أي في ما إذا كان ذلك في ذاته واحدا أو كثرة، فإن كان واحدا فذاك ما نريده ولو كان كثرة لأعيد التّساؤل في ما يربط ذلك الذي ترتبط النّفس به، وهكذا إلى اللاّنهائي ولن يكون هنالك مبدأ للإتّصل الأول. وهذا ما كان يقصد لما قال .... يعني أن مبادئ الإتّصل والوحدة الموجودين في الإنسان ستكون لا نهائية ولهذا السبب لن تكون هناك وحدة .....

92 – بعد أن بيّن أنه يعرض لمن يقولون إن النّفس تنقسم على كل الأوجه كونها واحدة من جهة ما هي نفس ومنقسمة من جهة أنها ذات أفعال مختلفة أعطى التّشكيك حول هذا وقال .... لو حسب أنها تملك أجزاء طبقا لهذا الوجه، أي أن تكون منقسمة على وجه واحد وواحدة على وجه آخر لاضطرّ إلى البحث عن الملكة التي تعطي الإتّصال لأي اتّفق من أجزاء الجسم هذه فضروري إن كانت النّفس كلها تربط

الجسم كله من جهة أنها فيه من حيث الكل أن يكون كل واحد من أجزائها في كل واحد من أجزاء الجسم بحيث يربطها [الجسم] من جهة أنه فيها، ثم قال يعني .... ويبدو تقريبا ممتنعا أن نضع أن أي جزء اتّفق منها يربط كل واحد من أجزاء الجسم وأن يوجد فيها إذ يبدو ممتنعا أن ينسب العقل إلى عضو ما من الجسم. ويجب أن تعلم أن هذا التّشكيك لا يتبع هنا إلاّ لأنه لم يتحدّد هل النّفس واحدة من جهة الموضوع وكثرة من جهة الملكات (بحيث أن انقسام النّفس إلى أجزائها يكون كانقسام الثّمرة إلى رائحة ولون وطعم)، أم واحدة بسبب طبيعة واحدة مشتركة وكثرة لأن تلك الطبيعة هي ذات ملكات مختلفة (بحيث أن انقسام النّفس إلى أجزائها يكون كانقسام الجنس إلى الأنواع). لذا يحدث حسب هذا الوجه التّشكيك المذكور، إذ لو وضعنا أنها واحدة من جهة الموضوع فقط لما حدث ذلك فسيكون موضوع أجزائها فقط واحدا وسيكون بعض أجزائها موضوعا للبعض .....

93 – بعد أن أعطى المحال العارض لقول كون النّفس كلها كائنة في الجسم كله والأجزاء في الأجزاء، وقد كان أعطى بعد المحال العارض لقول كون النّفس تنقسم مع انقسام الأعضاء إلاّ أن تكون فيها ملكة شاملة تربط الجسم، أخذ هنا يدحض هاذين الرأيين وقال .... يعني والدليل على كون أجزاء النّفس لا توجد في أجزاء الجسم هو أننا نرى النّبات وكثيرا من الحيوان كالمحزّزة منها عندما تنقسم يفعل كلا الجزئين الحركة والحسّ في الحيوان والنّمو والإغتذاء في النّبات كالكل، ولو كان جزء الحسّ في غير جزء الجسم الذي توجد الحركة فيه لما تحرّك الحيوان المحزّز وهو ينقسم ولما أحسّ بنفس الجزء، بل لكان جزؤه الذي يتحرّك غير الذي يحسّ، وكذلك لو كان الجزء الغادي من النّبات في الجزء غير المنمّي لامتنع إذن أن يحيا كثير من النّبات وهو ينقسم وأن يحيا وهو يُغْرَسُ ثم قال .... لأنها لو

كانت واحدة من حيث العدد لحدث أن تفسد مع انقسام الجسم كما يعرض ذلك عند كثير من الحيوان وفي بعض النّباتات. ولو كانت أجزاء النّفس في أجزاء الجسم لحدث عندما ينقسم الجسم إلى تلك الأجزاء أن يفعل أي منها اتّفق فعله الخاصّ بحيث يكون الجزء المحرّك غير المحسّ والغاذي غير المنمّي. ولو كانت الحال هكذا كما قال لكان ضروريًا أن تكون النّفس في كل الحيوان واحدة في الموضوع وكثرة من جهة الملكات بحيث يكون بعض الأجزاء موضوعا للبعض، أي الغاذي موضوعا للمحسّ اللاّمس واللاّمس موضوعا للإحساسات الأخرى، وهكذا البعض للبعض كما سيتبيّن من بعد. وإن كانت النّفس هكذا في كل حيوان فهي إما واحدة في العدد في الحيوانات العضوية التي لا يحيا جزء منها بعد الإنقسام وإما ينبغي أن تكون فيها كشبه واحدة في النّوع، أي في التي يحيا جزء منها بعد الإنقسام وهي تلك التي تكون أعضاؤها متجانسة .....

94 - ولا يُستَغربُ أن تبقى أجزاء هذه الحيوانات والنّباتات لتفعل أفعال الكل إذ السبب فيه هو أن هذا النوع من الحيوان لا يملك أعضاء مختلفة تتناسب وأفعال النّفس المختلفة تجاه عضو مشترك موظف [لذلك] توجد كل أفعال النّفس فيه بالقوّة كالقلب تجاه الأعضاء الأخرى كما تبيّن في كتاب الحيوان، غير أن أيّ عضو اتّفق من أعضاء ذلك الحيوان مؤهل لكل أفعال النّفس وكذلك الشأن في أي جزء اتّفق من أجزاء العضو الواحد، والسبب في ذلك يجب أن يفهم هكذا : بما أن حدّ الجزء الموظف ليس حدًا للكل فضروري إن امتنع أن توجد النّفس في حيوان ما خاص بتلك النّفس إلاّ إن كان فيه مبدأ ألاّ يتماسك جزء منها مع ما يملك الكل لتقبّل النّفس، فمثلا إن كانت للقلب الطبيعة لتقبّل النّفس لأنه يملك مثل شكله فجليّ أن جزءا منه لا يتقبّل تلك النّفس لأنه لا يملك ذلك الشكل. لذا كان ضروريا أن يكون الحكم المضادّ على الحيوانات التي تكون أعضاؤها متجانسة، أي أن

ذلك الذي يتقبله الكل يتقبله الجزء بما أن لهما حدا واحدا. ثم قال : .... يعني بل ولأن هذا النوع من الحيوان لا يملك جسما موظفا ولا يملك أعضاء موظفة فلا يُستَبْعَدُ أن تكون النفس التي هي في أي جزء اتفق منه متجانسة في النوع بعضها مع البعض وشبيهة أيضا بالنفس التي هي في الكل. ولكن بما أن أعضاءه ليست موظفة فضروري أن تكون الحال هكذا، ثم قال .... يعني أما أن تكون النفس التي هي في الأشياء متجانسة في النوع فلأنها انقسمت بالفعل وكل واحد من أجزائها يفعل فعل الآخر. وأما التجانس بين النفس التي هي في الأجزاء والنفس التي هي في الكل من حيث النوع (أي النفس كلها) فبالقوة وقابلية الإنقسام لا بالفعل لأنها ما دامت تنقسم فلن يبقى إذن الكل كلاً، غير أنه أعرض عن هذا لأنه ذكر من قبل الجزء الأخير من القسمين إذ أن هذه الأداة أما تدلّ على التقسيم وكأنه يقول : أما التجانس الذي يوجد في النوع بين الأجزاء فهو أنها انقسمت بالفعل وأما التجانس مع الكل فلأنها قابلة للإنقسام .....

95 - بعد أن أعطى في كلامه المذكور الحجة على هذا، أي على كون النفس لا تنقسم بالجوهر مع انقسام الموضوع مما يظهر في النباتات، وهذا الكلام لا يتقبله المنطق إلاّ عندما يسلّم بأن النباتات تملك نفسا، أخذ يبين كيف يكون ذلك وقال .... يعني ويبدو كذلك أن المبدأ الذي تغتذي وتنمو النباتات به هو النفس، ففي هذا المبدأ تُعْتَبَرُ ذات اشتراك مع الحيوانات من جهة الحياة. ولذا لا يقال ميتا إلاّ الحيوان الذي يفتقر لمبدأ النبات لا لمبدأ الحسّ والحركة. وبعد أن ذكر أن الحيوانات تشترك في ذلك المبدأ مع النباتات من جهة الحياة أخذ يذكر أن النباتات لا تشترك في ذلك معها وأن اشتراك الحسّ والحركة مع الإغتذاء ضروري وقال .... يعني والمبدأ الخاص بالإغتذاء والنمو والتوليد منفصل عن المبدأ الحسي في النباتات، غير أن المبدأ الحسي غير منفصل عن الأول بما أن كل حيوان يغتذي وينمو، إلاّ أنه يلزم أن

تعلم أن ضرورة وجود قابلية الإغتذاء والنّمو ليست كضرورة وجود السّاخن أو البارد أو الرّطب أو الجافّ أو الثّقيل أو الخفيف، وأن كون الشيء قابلا للنّمو والإغتذاء هو له من جهة أنه حيّ وأن كونه ثقيلا أو خفيفا هو له من جهة أنه جسم طبيعي، لأنه لو لم يكن الأمر محدّدا هكذا لما كان ضروريا أن تكون النّفس بسبب الإشتراك مع المبدأ الحسّي مبدأ .

شرح ابن رشد القرطبي الكبير
للكتاب الثاني لأرسطاطليس في النفس

1 - بعد أن نقد آراء القدامى أخذ الآن يبحث في جوهرها وقال .... يعني قلنا هذا إذن لنقد الآراء التي تقبّلناها عن النّفس. ثم ذكر أنه يلزم لمعرفة جوهرها الإبتداء بالنّظر فيه ليعرف له الحدّ الأكثر شمولا والأكثر استيعابا لكل أجزاء النّفس، وقال .... يعني أما الآن فلنشرع في الكلام عن النّفس على هذا الوجه بما أنه لم يصلنا من القدامى عنها أي شيء مفيد ويلزم أن نجد أولا حدّا يكون أكثر شمولا لأجزائها، فالمعرفة العامة يلزم أن تسبق المعرفة الخاصة وقوله مفهوم في ذاته .....

2 - بعد أن أراد أن يعرف الحدّ الشامل لكل أجزاء النّفس ولما كان جليّا أنه يكمن في جنس الجوهر شرع يقسّم الجنس إلى كم نوعا يقال في الجوهر ويبحث عن النوع الذي توجد النّفس فيه، وقال إن الجوهر واحد من أجناس الكائنات أي الكائنات من جهة أسبقيّتها في الوجود والتي تعدّ النّفس واحدة منها إذ يستبعد أن نضع النّفس

كعارض من جهة ما تعطيه لنا المعرفة الطبيعيّة الأولى، إذ نرى أن الجوهر أسمى من العارض وأن النّفس أسمى من كل الأعراض الموجودة هنا. وبعد أن ذكر أن أن الجوهر يلزم أن يوضع على العموم كجنس لمثل هذه الكائنات أخذ يقسّم أجناسه وقال .... يعني وكل ما يقال فيه إنه جوهر هو على ثلاثة أنواع أولها أن هناك هيولى أوليّة هي عن ذاتها غير مصوّرة وليست عن ذاتها بشيء بالفعل كما قيل في الكتاب الأول من الطبيعيّات، وأما ثانيها فالصّورة التي يصبح ذلك بها شخصا والثالث هو ما يصدر عن ذينك الشيئين، وأما أن هناك صورة وهناك جوهرا فجليّ وذلك لأنه يدرك بالحسّ، وأما أنه جوهر فلأنه جزء من الجوهر وكذلك إذا ما حذف جزء من ذلك الجوهر حذف الجوهر وكذلك فالهيولى الأوليّة هي جوهر لأنها واحد من الأجزاء التي إذا ما حذفت حذف الجوهر أي الفرد. ثم أخذ يعرّف الجوهر الذي هو من جهة الهيولى والذي هو من جهة الصورة وقال .... يعني والهيولى هي الجوهر الذي هو بالقوّة، أما الصورة فهي الجوهر الذي يكتمل به ذلك الجوهر الذي هو بالقوّة صورة، وتوجد تلك الصّورة على نوعين أولهما من جهة ما هو بالفعل إلاّ أنه لا يصدر عنه الفعل الذي طبع على أن يصدر عنه كما في العالم الذي لا يستخدم علمه، وأما الثاني فمن جهة أنه يصدر ذلك عنه كما في العالم عندما يعلم والصّورة الأولى تقال الكمال الأول وأما الثانية فتقال الكمال النّهائي .....

3 – بعد أن بيّن لنا عدد الجواهر أخذ يبيّن لنا ما هو منها أحرى بأن يملك هذا الإسم وقال .... يعني والأجسام المركّبة تملك هذا الإسم الجوهر بصفة أخصّ من جهة ما هو أكثر شهرة وبالخصوص الأجسام الطبيعيّة إذ هي مبادئ الأجسام الإصطناعيّة ثم قال .... يعني فضروريّ أن يكون الجسم الطبيعيّ جوهرا بل هو أحرى بأن يملك هذا الإسم الجوهر. ثم شرح هذا الإسم الحياة وقال .... أي وأفهم بالحياة المبدأ المشترك لكل حي أي الإغتذاء والنّمو

والنّقصان جوهرا وذلك ما يختصّ به النّبات لأن هذا الإسم الحياة كان يقال في اللغة اليونانيّة في كل ما يغتذي وينمو أما الحيوان فيقال في كل جسم يغتذي ويحسّ، وأما في العربيّة فيبدو أن لهما نفس الدلالة غير أنه مع ذلك لا يقال ميتا إلاّ الحيوان الذي يفتقر لمبدأ الإغتذاء والحسّ معا لا لمبدأ الحسّ والحركة فقط. وقال جوهرا لأنه يوجد خارج الحيّ شيء ما يتجانس مع النّمو والنّقصان وليس بحيّ. وبعد أن بيّن أنه ضروريّ أن يكون كل جسم حيّ جوهرا بيّن أي نوع من الجوهر هو وقال .... يعني وضروري أن يكون الجسم الحيّ جوهرا مركّبا وذلك هو الفرد .....

4 - بعد أن بيّن أن الجسم الحيّ جوهر من جهة أنه مركّب من الجوهر الذي هو حسب الهيولي ومن الجوهر الذي هو حسب الصّورة أخذ يبحث في النّفس هل هي جوهر مركّب أي جسم أم جوهر حسب الصّورة ؟ إذ يستبعد القول بأن تكون النّفس هيولي. وهذا بيّن من ذاته وقال .... يعني والنّفس ليست جوهرا من جهة التّركيب فالجسم المركّب المالك للحياة ليس جسما حيّا من جهة ما هو الجسم بصورة بسيطة بل من جهة أنه مثل هذا الجسم فهو حيّ إذن بفضل شيء ما موجود في الموضوع لا بفضل شيء ما غير موجود في الموضوع، أما الجسم فهو جوهر من جهة أنه الموضوع. وبعد أن أعطى المقولات التي ينجرّ عنها أن النّفس لا تكون جوهرا من جهة ما هو الجسم بل من جهة ما هي الصّورة قال .... أما ألاّ تكون جوهرا من جهة الجسم فسيبيّنه في الشكل الثاني بتينك المقولتين المذكورتين أي أن النّفس هي في الموضوع وأن الجسم ليس في الموضوع، وأما أن تكون جوهرا من جهة الصورة فهذا بيّن من جهة أنها جوهر في الموضوع إذ ذلك يخصّ الصّورة أي وجودها جوهرا في الموضوع ويختلف عن العارض لأن العارض ليس بجزء من ذلك الجوهر المركّب غير أن الصّورة جزء من ذلك الجوهر المركّب، ويقال أيضا بالتّشكيك إن الصّورة هي في

الموضوع وإن العارض هو في الموضوع إذ إن موضوع العارض جسم متركّب من هيولى وصورة وهو شيء ما موجود بالفعل ولا يحتاج في وجوده للعارض، أما موضوع الصّورة فلا يملك وجودا بالفعل من جهة ما هو موضوع إلاّ بالصّورة ويحتاج للصّورة ليكون بالفعل وبالخصوص الموضوع الأول الذي لا يتجرّد من الصّورة أصلا. وبسبب الشّبه بين هذه الأشياء ضلّ كثير من المتكلّمين وقالوا إن الصّورة عارض. ومن هذا سيتبيّن على وجه الكمال أن النّفس ليست بالجوهر من جهة الهيولى إذ الهيولى جوهر من جهة كونها الموضوع وأما النّفس فمن جهة كونها في الموضوع وقال .... يعني فضروريّ أن تكون النّفس جوهرا من جهة ما هي صورة الجسم الطبيعيّ المالك للحياة طبقا لما يقال إنه يملك تلك الصّورة بالقوّة كي يفعل أفعال الحياة بواسطة تلك الصّورة .....

5 – بعد أن بيّن أن النّفس جوهر من جهة الصّورة وأن الصّور كمالات الأشياء التي لها صور وهي على نوعين أخذ يبيّن أن الكمال هو في حدّ النّفس كجنس وقال .... يعني وبما أن الجوهر الذي هو من جهة الصّورة كمال جسم مالك لصورة وقد تبيّن أن النّفس صورة فضروريّ أن تكون النّفس كمال مثل هذا الجسم أي كمال جسم طبيعيّ مالك للحياة بالقوّة من جهة أنه يكتمل بالنّفس. وبعد أن بيّن أن النّفس هي الكمال بيّن في كم نوعا يقال الكمال وقال .... يعني وبما أن الكمال نوعان أولهما هو كالعلم الموجود في العالم عندما لا يستخدم علمه والآخر هو كالعلم الموجود في العالم عندما يستخدمه. ثم أخذ يبيّن طبقا لأي من هذين النّوعين يقال إن النّفس هي الكمال وقال .... يعني ولأنه تبيّن بعد أن النّفس هي كمال الجسم الطبيعيّ وأن الكمال يقال على وجهين فجليّ أن الكمال الذي يكون به الحيّ يختلف به عن الجسم غير الحيّ موجود فيه كالعلم عند العالم، ثم أعطى الحجّة على هذا وقال .... يعني أنه بوجود هذا الكمال في الحيّ

توجد النّفس لا بوجود كمال آخر. وبعد أن بيّن أن الكمال المعتبر في حدّ النّفس الذي هو جوهر النّفس هو ذلك الذي هو شبيه بالعلم الموجود في العالم عندما لا يستخدمه أعطى مثالا عن هذا وقال .... يعني وإذا كان الحيوان نائما كانت النّفس فيه من جهة الكمال الأول وذلك شبيه بوجود العلم في العالم في الزّمان الذي لا يدرس فيه وليس شبيها بوجود الجهل عند غير العالم، إذ جليّ أن الحيوان يملك عند النوم النّفس الحاسّة غير أنه لا يستخدم الحسّ كالعالم الذي يملك العلم ولكن لا يستخدمه، أما هيئة النّفس في الحيوان عند اليقظة فهي شبيهة بالعلم عندما يستخدمه العالم، وتلك هي الحال في النّفس الحاسّة. أما النّفس الغاذية فلا توجد قط في الحيوان إلاّ من جهة الكمال النهائيّ إلاّ لو وضع أحدهم أن هناك نوعا ما من الحيوان لا يغتذي في زمان ما أي في الزّمان الذي يبقى فيه بين الحجر كالضفادع الكبيرة التي لا تدّخر شيئا وتبقى طيلة الشتاء بين الحجر وكذلك كثير من الحيّات، وبسبب ذلك سيكون هذا مشتركا بين النّفسين الحاسّة والغاذية بمعنى واحد، وإلاّ لكان الكمال المعتبر فيهما من جهة التّشكيك وبأية صفة كانت نفهم الفارق بين ذينك الوجودين فلا ضرنا عندئذ اعتبار ذلك الشيء غير المحدّد في هذا الحدّ لمّا كان محالا بوجه آخر وقال .... يعني وهيئة النّفس في الحيوان شبيهة عند النوم بهيئة الشيء في الزّمان الذي يستطيع فيه الفعل ولكن لا يفعل. وهذا تعريف للكمال الأول ومنه يفهم تعريف الكمال النهائي وهو هيئة الشيء الذي يفعل الكائن به أو ينفعل عنه في الزّمان الذي يفعل أو ينفعل فيه .....

6 - بعد أن بيّن أن جنس النّفس هو الكمال الذي هو شبيه بالعلم الموجود في العالم عندما لا يستخدمه أخذ يذكر أن ذلك الكمال يسبق في الوجود الكمال الثاني وأنه يلزم لهذا السبب أن يضاف إلى الحدّ أن النّفس هي الكمال الأول لجسم طبيعي مالك للحياة بالقوّة وقال .... يعني والكمال الذي هو شبيه بالعلم يسبق في الوجود في

الفرد الكمال الذي هو شبيه بالدّرس. ولمّا ذكر هذا أخذ يذكر أنه يلزم لهذا السبب أن نقول في الحدّ هذا المعنى حتى يُفصل به أي بهذا الحدّ عن الكمال النهائي وقال .... يعني ولذا ينبغي أن يقال في حدّ النّفس إلخ ثم قال .... هكذا عرض بياض في المكتوب وهو جسم من جهة كونه عضويا والجسم المالك للحياة بالقوة هو أول جسم عضوي. وبعد أن ذكر أن كل جسم حيّ عضوي ولمّا كان هذا جليًا عند الحيوان غير أنه خفيّ في النّبات أخذ يبيّن أن الأعضاء توجد أيضا في النّبات وقال .... وكلامه في هذا بيّن وما قال عن النّبات جليّ فالأوراق بالنّسبة للنّباتات هي كالجلد بالنّسبة للحيوانات والجذور هي كالعظام بما أن كليهما يدرك الغذاء وهذا ما كان يقصده لما قال .... أي الجذور والعظام والمعدات الأخرى التي تؤدي إليها .....

7 – يعني إذا أمكن تحديد النّفس تحديدا شاملا فلا حدّ أشمل ولا أكثر ملاءمة لجوهر النّفس من هذا وهو أن النّفس هي الكمال الأول لجسم طبيعيّ عضويّ. وأورد هذا الكلام في شكل تساؤل لمّا قال .... معتذرا عن الإشكال الحادث في أجزاء هذا الحدّ إذ الكمال في النّفس المتعلقة وفي قوى النفس الأخرى يمكن أن يقال بتشكيك صرف كما سيتبيّن من بعد. ولذا يستطيع أحد أن يتساءل ويقول إن النّفس ليس لها حدّ شامل ولذا قال .... وكأنه يقول .... إذن لو سلّم لنا بأنه يمكن وجود قول شامل يستوعب كل أجزاء النّفس لكان هذا ذلك القول ثم قال .... يعني ولمّا تبيّن أن النّفس هي كمال الجسم الطبيعي الأول وأن الحي لا يملك هذا الوجود إلاّ من جهة أنه يملك النّفس لا ينبغي التّساؤل كيف أن النّفس والجسم مع كونهما اثنين يصبحان واحدا كما لا ينبغي هذا السؤال في نسبة الشّمع والحديد إلى الشّكل الموجود فيهما، وعلى العموم في هيولى أي شيء اتّفق وفي الشيء الذي يوجد في تلك الهيولى. فهذه الأسماء أي واحد وكائن على الرغم من كونها تقال على أوجه متعددّة تعني أن الكمال الأول في كل هذه

الأشياء أي الصّورة هو أحرى بأن يملك هذا الإسم أي واحدا وكائنا مما هو متركّب من هيولى وصورة، فلا يقال المتركّب واحدا إلاّ بالوحدة الموجودة في الصّورة. أما الهيولى فليست هكذا إلاّ بالصّورة ولو كانت الهيولى والصّورة موجودتين في المتركّب بالفعل لما قيل المتركّب عندئذ واحدا إلاّ كما يقال ذلك في الأشياء التي هي واحدة بحكم الملامسة والتّرابط. أما وأن الهيولى لا تختلف عن الصّورة في المتركّب إلاّ بالقوّة وبما أن المتركّب ليس كائنا بالفعل إلاّ بالصّورة فلا يقال المتركّب عندئذ واحدا إلاّ لأن صورته واحدة، وكأنه يشير بهذا إلى الإشكال العارض للقائلين إن النّفس جسم وهو كيف يصبح واحدا ذلك الذي يتركّب من النّفس والجسم .....

8 – لما سبق أن قال إن النّفس جوهر ثم بيّن أنها صورة وكمال أخذ يورد هنا الصّيغة التي يمكن لليقين بها أن يحدث في كون الصّور الطبيعيّة جواهر، وهذا ضروريّ في هذا المقام وقال .... يعني تبيّن إذن فيما قلنا ما هي النّفس عموما. وتبعا لما قلنا في هذا الحدّ تكون النّفس جوهرا من جهة المعنى الذي نقول به في الشيء الذي يكون بواسطته ذلك الجسم الطبيعي جوهرا لا بوجه آخر. ثم أعطى مثالا من الأجسام الإصطناعيّة وبيّن الفارق في ذلك بين الأجسام الطبيعيّة والإصطناعيّة إذ جواهر الأشياء الإصطناعيّة هي أعراض، ولذا ظنّ البعض أنها تلك هي الحال بالنّسبة لجواهر الأجسام الطبيعيّة وقال .... يعني وصور الأجسام الطبيعية وجواهرها هي ماهيّاتها، فلو كانت أداة ما جسما طبيعيّا تماما كالفأس (أي لو تصوّرناه كائنا طبيعيّا لكان عندئذ حدّ الفأس جوهره) ثم أعطى الحجّة على ذلك وقال .... يعني وضروريّ بالنّسبة للفأس لو كان كائنا طبيعيّا أن يكون حدّه جوهره إذ لا يقال فأسا إلاّ ما هو متركّب من هيولى يعني الحديد ومن صورة وهي الحدّ، ولو حذف الحدّ وكان الفأس جسما طبيعيّا لما كان إذ ذاك فأسا لأن الهيولى والصّورة تكونان منعدمتين فيه وإلاّ لقيل فأسا بتشكيك وما

بحذفه يحذف ذلك الجوهر هو جوهر إذ هو جزء منه، ثم إن جزء الجوهر جوهر ثم قال .... يعني أما وأن الفأس هو في الواقع جسم اصطناعيّ فلو حذف الحدّ منه لقيل مع ذلك فأسا بشكله إذ الشّكل الخاص به هو واحد فيه سواء بالحدّ أم لا. وما قاله سيتجلّى مما أقول إذ تبيّن بذاته أن هذا الإسم أي الفأس سواء كان طبيعيّا أم اصطناعيّا يقال عن ذلك المتركّب في ما هو فيه شبه الصّورة وفي ما هو فيه كالهيولي، وذلك بيّن أيضا بذاته أي أن الفأس يقال عن شيء ما من الأشياء فريدة الجوهر، ولذا فضروريّ أن هذا الإسم الذي يقال عنه من جهة كونه فريد الجوهر قيل عنه من جهة الهيولى والصّورة معا فضروريّ من ذلك أن يكون كلاهما جوهرين إذ أجزاء الجوهر هي جواهر ولذا فضروريّ لو حذفت الصّورة أن يحذف منها هذا الإسم أي الإسم الذي يدلّ عليه من جهة كونه فردا، أو هل لنا أن نقول إن هذا الإسم لا يقال عنه إلاّ من جهة الهيولى فقط مثلا من جهة كونه جسما حديديّا ؟ فستكون عندئذ الصّورة فيه عارضة وسيكون ضروريّا لو حذفت الصّورة منه أن يبقى ذلك الإسم الذي يقال عنه من جهة كونه فريد الجوهر إلاّ أنه لو حذفت الهيولى من صور الأشياء الطبيعيّة لما بقي أي كائن إلاّ بالتشكيك. لذا فضروريّ لو وضعنا أن الفأس جسم طبيعيّ ولو حذفنا منه الحدّ الذي هو فيه شبه الصّورة أن تحذف منه الهيولى وألاّ يبقى كائنا. لذا فلو حذفت الصّورة حسب هذا المعنى لحذف حالاً ذلك الإسم الفأس الذي يدل عليه من جهة كونه فريد الجوهر، لأنه بحذف الصورة تحذف الهيولى وعندما تحذف الهيولى والصّورة لا يبقى شيء مما يدلّ عليه ذلك الإسم من جهة كونه يدلّ على شيء ما من الأشياء فريدة الجوهر وإلاّ لكان فردا آخر فلا يقال عند ذاك فأسا إلاّ بالإلتباس. لذا فالصّور الطبيعيّة جواهر لأنها لو حذفت لحذف الإسم الذي يدلّ على الكائن من جهة كونه فريد الجوهر، وكذلك الحدّ الذي يطابق ذلك الإسم بما أن الجنس

والفارق يحذفان وأولهما يدلّ على الهيولي والآخر على الصّورة، فعندما يحذف مثلا الحسّ من اللّحم لا يبقى اللّحم إلاّ بالتّشكيك كلحم الميّت، أما الصّورة الإصطناعيّة فعلى العكس إذ عندما تحذف لا تحذف الهيولى بل تبقى اسما وحداً (فعندما يحذف شكل الفأس يبقى الحديد اسما وحداً كما سبق). لذا فضروريّ ولازم أن يبقى اسمه أي الفأس الذي يدلّ على تلك الأداة من جهة كونها فريدة الجوهر وإن حذف الحدّ، وكان ذلك لأن الإسم يقال في الأشياء الطبيعيّة أولا عن الصّورة وثانيا عن المتركّب، أما في الأشياء الإصطناعيّة فعلى العكس أي عن ما هو فريد الجوهر طبقا لدلالته الأولى إذ هو يدلّ على الهيولى وفي الأشياء الطبيعيّة فريدة الجوهر يدلّ عليه طبقا لمعناه الأول بما أنه يعني الصّورة. فهذا الفرد ليس هذا الشخص إلاّ بصورته لا بهيولاه إذ الهيولى لا تملك أي وجود بالفعل في الأجسام الطبيعية من جهة كونها هيولي ولا وجود بالفعل إلاّ للصّور. وهذا جدّ واضح في صور الأشياء البسيطة لأنه عندما تحذف الصّورة منها لا يبقى فيها شيء، وفي الأشياء الاصطناعيّة لا شيء هو هذا إلاّ بهيولاه لا بصورته. وهكذا سيتبيّن لك الفارق بين الأشياء الطبيعيّة والاصطناعيّة وستفهم ما يقوله أرسطاطليس وسيمحي الإشكال الذي يؤدي بك لتعتقد أن الصّور أعراض، ثم قال .... يعني والحال بالنسبة للنّفس هي عكس ما هي بالنسبة للحدّ إذ يزول الإسم من الحيّ مع زوال النّفس ويبقى في الفأس وإن زال الحدّ. فليست النّفس في ذلك الجسم الذي فيه حدّ أي الجسم الإصطناعي الآلي بل في [الجسم] الطبيعي [العضويّ]. وذلك ما كان يقصد لما قال ذلك وما قاله مبدأ الحركة والسكون هو هيئة الجسم الطبيعيّ .....

9 - بعد أن بيّن أن صلة النّفس بالجسم هي كالصّورة في الهيولى (فالصورة في الأجسام الطبيعيّة تملك هذا الإسم الجوهر أكثر من الهيولى) وأن الفرد لا يكون فردا إلاّ بالصّورة (لأنه ليس بفرد إلاّ من جهة أنه كائن بالفعل وهو كائن بالفعل لا بهيولاه)، وبعد

أن بيّن ذلك منطقياً أراد أن يبيّنه الآن بالمثال وقال .... يعني وما قيل في النّفس من أنها جوهر لأنه عندما يحذف من الحيّ اسمه يستدلّ عليه في الاعضاء المالكة خصوصياً للقوى الخاصة بالنّفس الحاسّة، ثم أعطى مثالا عن هذا من العين وقال .... يعني بما أن نسبة الإبصار إلى العين هي كنسبة النّفس إلى الجسم فلو تصوّرنا العين حيوانا لكان ضرورياً أن تكون العين نفسه ولكان آنذاك الإبصار جوهر النّفس من جهة ما تمثّله ولكانت العين هيولى تلك النّفس، ثم قال .... يعني ولأنه واضح في الإبصار أنه عندما ينعدم لا تبقى العين من بعد ذلك إلاّ بالتّشكيك كالعين المفعولة من حجر أو المصوّرة على جدار والتي لا تملك من معنى العين إلاّ الشكل فقط، ولأن الإبصار هو جوهر العين فواضح أنه ينبغي أن تملك النّفس مثل هذه الهيئة مع الجسم أي أنها عندما تحذف يحذف من الحيّ اسمه ولا يبقى الجسم حياً إلاّ بالتّشكيك. فمثلا لو حذفت الحيوانيّة من فرد ما لما بقي الحيوان حيوانا إلاّ بالتشكيك، ولذا فالنّفس هي الجوهر. ولأنه وضع أولا أن ذلك هو الشأن في الجزء والكل وأنه يمكننا أن نملك اليقين في الكل بالنّظر فيه في الأجزاء أخذ يبيّن كيف يكون الحكم على الكل وعلى الجزء واحدا في هذا المقام وقال .... وضروريّ أن يكون الحال هكذا في الكل والجزء في هذا المعنى لأن ربط عضو ما بصورته الخاصة الحاسّة لكونها جوهر ذلك العضو ربط للحسّ كله بالجسم المحسّ كله، وما قاله واضح. أما ربط الإبصار الذي هو جزء من الحاسّة بالعين فهو كربط الحاسة كلها بالجسم كله وبما أن الإرتباط واحد وبما أن العين جوهر فلذا ستكون النّفس هي الجوهر .....

10 – بما أنه اعتبر في حدّ النّفس التي تقال بالتّشكيك أخذ يبيّن أي معنى يقصد ويتمّ بيانه في المعنيين الأول والثاني بهذا النوع من البيان الذي بدأ به أي بالمثال وقال .... يعني وعندما نقول في الجسم أي أنه ما يملك القوّة ليحيا لا نعني بذلك ما نقول في ما لا يملك الهيئة

والصّورة اللتين يستطيع الفعل والإنفعال بهما (كما نقول إن المنيّ والثّمرة يملكان القوة ليحييا وإن دم الحيض يملك القوّة ليحسّ أو ليتحرّك)، ولكن نقول ذلك في المالك بالفعل للنّفس التي يفعل وينفعل بها غير أنه في ذلك الزّمان لا يفعل ولا ينفعل بها كالحيوان النائم. وبعد أن بيّن ذلك في القوّة التي هي الكمال الأول أعطى الفارق بينها وبين القوّة التي ليست هي النّفس في وجودها وأخذ يبيّن أيضا بالمثال الفارق في الأشياء ذات الصّور بين الكمالين الأول والثاني وقال .... يعني وكما أن القطع في الفأس والإبصار في العين كما هذين الشيئين الأخيران فكذلك تكون اليقظة كمال الحيوان المحسّ الأخير. وقال ذلك لأنه جليّ أن نسبة القطع إلى الأداة عندما تقطع ونسبة الإبصار إلى العين عندما تراهما كنسبة فعل الحواسّ إلى الحيوان في اليقظة إذ اليقظة هي استخدام الحواسّ، وكما أن تلك الهيئة هي كمال العين الأخير كذلك تكون اليقظة كمال الحيوان الأخير، ثم قال .... وكما أن البصر عندما لا يستخدمه الحيوان يقال القوّة التي ترى العين بها كذلك نقول إن النّفس هي القوّة التي يحيا بها الحيوان عندما لا يفعل الحيوان أفعال النّفس تلك، ثم قال .... يعني أما جسم الحيوان فهو ذلك الذي يتقبّل تلك القوّة أو ذلك الذي يقال مالكا لتلك القوّة، وتقال قوّة لأنه تارة يفعل بها وتارة لا وتقال قوّة في الزمان الذي لا يفعل بها فيه، ثم قال .... يعني وكما أن هذا الإسم العين يقال في ذلك العضو الذي هو جسم مركّب وفي قوّة البصر التي توجد فيه كذلك الحيوان يقال عن النّفس والجسم. وكلامه في هذا الباب جليّ .....

11 – بعد أن اعتبر في حدّ النّفس الشامل أنها كمال الجسم الطبيعي أخذ يبيّن كم يبدو في هذا الحدّ من تجريد أو لا تجريد وقال .... أما أنه بيّن مما قيل في حدّ النّفس من كونه يمتنع أن تفارق النّفس الجسم إما من جهة كل الأجزاء أو بجزء ما منها إن طبعت على الإنقسام فذلك لا يخفى إذ الظاهر هو أن بعض ملكاتها هي

كمالات أجزاء الجسم من جهة كون الصّور الطبيعية تكتمل بالهيولى غير أنه يمتنع أن يتجرّد مثل هذا الشيء ممّا يكتمل به، ثم قال .... يعني إلاّ أن ذلك غير جليّ في كل أجزائها وإن أمكن لأحد أن يقول إن جزءا ما منها ليس كمالا لعضو ما من الجسم أو أن يقول إنه وإن كان كمالا يمكن لبعض الكمالات مع ذلك أن تتجرّد ككمال السفينة بالربّان. لذا فتبعا لهذين السببين لا يبدو بيّنا من هذا الحدّ أن كل أجزاء النّفس غير مفارقة. ونحن سنتكلّم عن هذا عندما سنتكلّم عن القوّة المتعقلة، ثم قال .... يعني يالها من معرفة كبيرة إذن تلك التي تعطيها مثل هذه الحدود ! وقد أوردها بالأمثلة وطبقا للأقاويل العامة كما فعلنا نحن هنا أي التي لا تبرز الشيء إبرازا مكتملا حتى يظهر ما يتلاءم منه معه. لذا فلو تفحّصنا في كل واحد من أجزاء النّفس طبقا للحدّ الخاص بأي واحد اتّفق لظهر عندئذ هذا المعنى وغيره من المعاني المطلوبة في النّفس .....

12 - بما أن المعرفة الحاصلة من هذا الحدّ لا تكفي لمعرفة أي جزء اتّفق من النّفس (لأن هذا الحدّ شامل لكل أجزاء النّفس وقد قيلت فيها أقاويل متعدّدة، ولأن مثل هذه الحدود لا تكفي لمعرفة كاملة بالنّفس لو كانت عامة مشتركة ولو كانت بالأحرى عامة متعدّدة فينبغي أن نبحث بعد ذلك لمعرفة كل واحد من الأجزاء التي تنضوي تحت هذا الحدّ بكيفيّة خاصة إذ الحدّ لا يقال فيها إلاّ بالإشتراك)، أخذ هنا يبيّن إذن السبيل لمعرفة الحدود التي تخصّ أيّا كان من أجزاء الأشياء المجهولة والسبب الذي لا تكفي هذه الحدود من أجله في مثل هذه الأشياء وقال .... يعني ولأن السبيل الطبيعي لمعرفة الأسباب القريبة من الأشياء هو السّير من الخفيّة في الطبيعة إلى الظاهرة عندنا والسّير من المتأخرة في الوجود إلى السابقة كما قيل في التّحليلات الثانية وجب علينا أن نسير لمعرفة الحدود الخاصة بكل جزء من أجزاء النّفس في هذا السبيل، ولا سبيل لمعرفة مثل هذه الحدود أي التي

تتركّب من الأسباب القريبة والخاصة بالشيء إن كانت مجهولة إلاّ من المتأخرة عندنا، ثم قال .... يعني والسبب الذي لا تكفي من أجله لمعرفة الشيء مثل هذه الحدود العامة هو أنه يلزم ألاّ يبيّن القول المحدّد بالإكتمال جنس الشيء فقط كما تفعله حدود عديدة بل يلزم أن يبيّن القول المحدّد سبب الشيء الخاص والقريب والموجود فيه بالفعل أي الصورة لا الجنس. وبعد أن أشار إلى ذلك ذكر في أي نوع من الحدود يكون الحدّ الذي يطلب في كل واحد من أجزاء النّفس وأي نوع من الحدّ هو الحدّ المذكور وقال .... يعني وهذا الحدّ الذي نطلبه الآن شبيه بالحدود التي هي بمثابة مبدإ البرهان، أما الحدّ العام المذكور فهو شبيه بالحدود التي هي بمثابة خلاصة البرهان. وبعد أن بيّن ذلك أعطى مثالا من الحدود التي هي بمثابة الخلاصة وإن كانت مجهولة الوجود في المحدّد أو بحث فيها عن السبب ومن الحدود التي هي بمثابة خلاصة البرهان غير أنها مبدأ للبرهان وإن كانت جليّة بذاتها ولو كانت مجهولة لامتنع إذن أن يظهر أنها موجودة في المحدّد إلاّ بواسطة الدليل، وقال مثلا التّربيع يعني ومثال الحدود العامة التي هي بمثابة خلاصة البرهان يؤدي إلى أن نجيب الباحث عمّا هو المربّع أنه سطح ذو زوايا مستقيمة وأضلع متساوية في الطول، ثم أعطى مثال الحدّ الذي هو بمثابة مبدإ البرهان وقال .... يعني أما من يحدّد المربّع بكونه سطحا ذا زوايا مستقيمة وأضلع متساوية متكوّنة فوق خط وسط بالنسبة لأضلع مستطيل مُساوٍ له فيحدّد المربع تحديدا يكون شبه مبدإ البرهان وهو يحدّده بسبب قريب، ولما قال .... لم يكن يعني أن هذا الحدّ المدخل على النّفس خلاصة للبرهان غير أنه كان يقصد أنه من جنس تلك الحدود من جهة كون مثل هذه الحدود عامة، ولذا قال .... فهذه الحدود هي إما خلاصات أو هي شبيهة بالحدود التي هي خلاصات ولم يكن يعني أيضا أن الحدّ المطلوب هنا في كل واحد من أجزاء النّفس هو من فصيلة الحدود التي هي شبه مبدإ للبرهان من

جهة كونها بيّنة بذاتها بما أنها مجهولة عندنا والسبيل لمعرفتها هو في السير من الأسباب المتأخرة كما قال بل كان يعني أنه من فصيلة تلك الحدود إذ مثل هذه الحدود هي إما مبدأ البرهان أو شبيهة بالحدود التي هي بمثابة المبدإ للبرهان، ولذا ينبغي أن نقرأ كلامه كما يلي .... يعني ولكن الكلام المحدد للنّفس تحديدا مكتملا ينبغي أن يكون السبب القريب فيه بيّنا، وهذا الحدّ هو من فصيلة الحدود التي تشبه الحدود التي تكون مبادئ البرهان بقدر ما هو حدّ خاص. أما التّحديد الذي أعطيناه الآن عن النّفس فهو من الحدود التي تشبه الحدود التي هي خلاصات للبرهان من جهة كونه عاما بكل أجزاء النّفس ولم يورد فيه السبب القريب .....

13 - بعد أن أشار إلى حدّ النّفس العام وأشار إلى كم تعطي مثل هذه الحدود من معرفة بالشيء وأنها تجعل المعرفة ناقصة لا كاملة لأنها عامة وشبيهة بخلاصة البرهان وأن الحدّ المطلوب في كل جزء من أجزاء النّفس شبيه بالحدود الخاصة التي هي كمبادئ البرهان وأن مثل هذه الحدود بما أنها غير جليّة في المحدّد تفرض عندئذ علينا لمعرفتها أن نسير من الأشياء المتأخرة وهي الأعرف عندنا أي المتركبة قال ..... يعني لنقل إذن بما أنه معروف عندنا أن الحي لا يختلف عن غير الحي إلاّ بالحياة وبما أن الحيّ من جهة أخرى يقال على أوجه متعدّدة أي بالأفعال الكثيرة التي هي فيه إنه جليّ أن كل ما تقال فيه إحدى هذه المعاني أو أحد هذه الأفعال أو أكثر من واحد حيّ. وهذا ما يقصده لما قال .... ثم أحصى الأفعال المنسوبة إلى الحياة وقال .... يعني وهذه الأفعال المنسوبة إلى الحياة على أربعة أجناس : أولها التّعقل وثانيها الإحساس وثالثها التحرّك والسكون في المكان ورابعها الإغتذاء والزيادة والنّقصان .....

14 - لأن الحياة أخفى في حركة الإغتذاء والزّيادة والنّقصان منها في الأفعال الأخرى التي أحصاها أخذ يبيّن أن ذلك الفعل ينسب

إلى النّفس لأنه يمتنع أن ينسب إلى قوى الأسطقسات التي تتركب الأجسام منها وهي تفعل أفعال الإغتذاء والزّيادة وقال .... يعني وبما أن حركات الإغتذاء والزّيادة والنّقصان عدّت عندنا ضمن أفعال الحيّ نظن أن كل النّباتات حيّة تلك التي نرى فيها وجود مبدإ تفعل حركة النّقصان والزّيادة به في مكانين متضادّين أي إلى أعلى وأسفل، إذ الجسم البسيط أو المركّب يتحرّك إلى جهة واحدة فإن كان بسيطا تحرّك إما إلى الأعلى أو إلى الأسفل وإن كان مركّبا تحرّك حسب الأسطقس السائد فيه، وبما أن الجسم القابل للزّيادة يبدو متحرّكا إلى جهتين بالمبدإ ذاته أي تجاه الأغصان والجذور فضروريّ أن يكون ذلك المبدأ محايدا لا ثقيلا ولا خفيفا ويُسمّى هذا النّفس، وبما أن الزيادة اكتمال لفعل الإغتذاء فضروريّ أن يكون المبدأ الذي يفعل الإغتذاء من جنس الذي يفعل الزّيادة، لذا فمبدأ الإغتذاء هو بالضرورة النّفس ولذا فكل حيوان هو حيّ مادام يغتذي ....

15 - بعد أن أحصى أجناس قوى النّفس أخذ يبيّن ترتيب هذه القوى بعضها بعضا وقال .... يعني وذلك المبدأ الموجود في الحيّ يمكن أن يفصل عن مبادئ النّفس الأخرى التي أحصاها أي عن الحسّ والحركة والعقل، ثم قال .... يعني ويمتنع أن يفصل ذلك المبدأ أي المتصّل بالإغتذاء عن مبادئ النّفس الأخرى أي عن الحسّ والحركة والعقل في الأشياء أي المطبوعة على الموت، وقال هذا لأن الأجرام السماويّة تبدو للعيان متعقّلة ومتحرّكة ولكن لا مغتذية ولا محسّة ولذا قال .... بما أنه تبيّن أن هذه الأشياء غير معرّضة للموت ثم قال .... يعني ويبدو أن هذا المبدإ الذي هو اغتذاء وزيادة ينفصل عن قوى النّفس الأخرى لهذا السبب أي لأنه يبدو أن في النّباتات شيئا من حسّ إذ لا تبدو فيها أية قوة من قوى النّفس إلاّ تلك، ويشير في دحضه إلى من يتوهّمون أن النّبات ينام ويستيقظ .....

16 - يريد إظهار الفارق بين تلك القوّة وقوّة الحسّ بواسطة الأسماء الموضوعة عندهم وقال .... يعني فتسمية شيء ما بالحيّ لا تقال في تلك اللغة أي اليونانية إلاّ عن كل ما يحيا بفضل ذلك المبدإ الذي هو الإغتذاء والزّيادة لا بغيره، ثم قال .... يعني أما هذا الإسم أي الحيوان فلا يقال إلاّ في كل ما يملك مبدأ الحسّ بقدر ما يملك ذلك المبدأ فقط وإن كان لا يملك مبدأ الحركة في المكان، والدليل عليه هو إسفنجة البحر وكثير مما يملك رأسا ويملك حسّا دون التّحرك ويقال فيها إنها حيوانات ولا إنها حيّة فقط .....

17 - وأولى قوى الحسّ التي تسبق بالطبع في الوجود قوى الحسّ الأخرى هي حاسّة اللّمس بما أنه (كما أن القوّة الغاذية يمكن فصلها عن اللّمس في النبات وعن كل قوّة حسّ) يمكن كذلك فصل اللّمس عن الحواسّ الأخرى يعني فلو وجد لما كان ضروريّا أن توجد الحواسّ الأخرى ولو وجدت الحواسّ الأخرى لكان ضروريّا أن يوجد هو، فهو إذن سابق بالطبع للحواسّ الأخرى، كما أن الإغتذاء سابق بالطبع لحاسّة اللّمس ثم قال .... يعني وتلك الحاسّة ضروريّة لكل الحيوانات من بين كل أنواع الحواسّ إذ كل حيوان يملك حاسّة اللّمس ولكن دون حاسّة البصر أو غيرها ما عدا الحيوان المكتمل، وكلامه واضح .....

18 - أما السبب الذي تبدو القوّة الغاذية من أجله منفصلة عن القوى الأخرى وسابقة بالطبع لها وكذلك صلة اللّمس بقوى الحسّ الأخرى فسوف يتكلّم عنهما من بعد، أي السبب الغائيّ وفعل هذا في خاتمة هذا الكتاب، ثم قال .... يعني أما في هذا المقام فقد بيّنه لا غير أي أن النّفس تنقسم إلى تلك الأجناس الأربعة وأن جوهرها كائن في تلك المبادئ، أما باقي ما يجدر البحث فيه فسيتفحّصه فيما بعد .....

19 - بعد أن بيّن أن قوى النّفس أكثر من واحدة ووضع ذلك موضعا يعتبره جليّا من ذاته قال .... يعني إذن هل كل واحد من هذه

المبادئ الموجودة عند الحيوان هو النّفس أم لا ؟ وإن كان هو النّفس هل هو النّفس بذاتها أم جزء من النّفس ؟ وإن كان جزءا من النّفس هل هو جزء ما وغيره في الجوهر والمكان من الجسم الذي هو في الحيّ ؟ هذا ما يلزم فحصه ويقصد بذلك ما قاله .... هل يمكن أن يوجد أحد هذه المبادئ عند الحيوان بدون النّفس أم هل يمتنع أن يوجد عند الحيوان بدون شيء آخر هو جزء منه ؟ وبعد أن ذكر ذلك أخذ يبيّن اختلاف تراتيبها في كل نوع من الحيوان وقال .... يعني أما كون تلك القوى متطابقة في الموضوع عند بعض الحيوان ومتباينة في الحدّ فليس بعسير وأما في بعضها فعسير ويحدث الإشكال، وكذلك هل كل واحد من تلك المبادئ هو النّفس أم لا ؟ فذلك هو عند بعضها جليّ وعند بعضها خفيّ .....

20 - بعد أن ذكر أنه يعسر عند كثير من الحيوان بيان ما إذا كانت تلك القوى واحدة في الموضوع وكثرة في المعنى أخذ يبيّن ذلك وقال .... يعني وكما أننا نرى أن بعض النّباتات، وإن انقسمت تحيا أجزاؤها بعد أن تنفصل عن بعضها الحياة الخاصة بالنّبات بحيث أن النّفس التي هي في تلك النّبتة تكون في الصورة واحدة بالفعل في تلك النّبتة وكثرة بالقوّة (أي أنها تقدر أن تنقسم إلى نفوس متطابقة في الصورة مع النّفس الموجودة فيها)، كذلك هو الشأن بالنّسبة لنوع ما من الحيوان أي في صنف الحيوانات يعني المحزّزة، أي بعد أن تنقسم تفعل الأجزاء من أفعال الحياة ما كان يفعله ذلك الحيوان. وبعد أن ذكر أنه بعد أن ينقسم هذا النوع من الحيوان تملك الأجزاء كل الأفعال التي كان يملكها الكل أخذ يبيّن كيف يظهر ذلك عند الجميع إذ يمكن لأحد أن يقول إن الجزء لا يملك من أفعال الكل في هذا الحيوان الذي ذكرت إلاّ الحسّ والحركة فقط دون أجزاء النّفس الأخرى التي هي الخيال والنّزوع فقال .... يعني وقلنا إن كل قوى النّفس تبدو عند هذا الحيوان واحدة في الموضوع لأننا نحسّ أن كلا الجزئين يملك بعد الإنقسام الحسّ والحركة في المكان، وكل ماله

للحسّ والحركة يملك بالضّرورة الشّهوة والخيال، لأنه متى وجد الحسّ فضروريّ أن يوجد عندئذ الإلتذاذ والتألم عند إدراك الشيء المحسوس، ولو وجد آن ذاك الإلتذاذ والتألم لوجدت بالضرورة الحركة نحو ذلك الشيء اللذيذ وحركة الإبتعاد عن الشيء المؤلم، على أن ذلك الشيء الذي تقع الحركة نحوه ليس لذيذا أو مؤلما بالفعل. لذا فضروريّ أن يكون متخيّلا ومشتهى ولذا ففي كل جزء من ذلك الحيوان توجد نفس حاسة ومشتهية ومخيلة تحركه في المكان لأنه لو وجدت الحركة في المكان بسبب اللإلتذاذ والتألم لكانت هناك بالضرورة قوّتان. ولكن يجب أن تعلم بالرغم من ذلك أن قوة الخيال عند الحيوان مقترنة دوما بالحسّ ولا عندما يغيب المحسوس ويكون الحيوان ضعيفا، أما في تلك التي هي مكتملة فتوجد ولو غابت المحسوسات .....

21 - بعد أن قال إنه ينبغي أن نبحث هل إن كل واحد من تلك المبادئ هو النّفس أم لا أخذ يبيّن القوّة التي لا يبدو أنها النّفس، غير أنه أوضح في شأنها أن تكون غير النّفس وقال .... أما العقل بالفعل والقوّة التي تكتمل بواسطة العقل بالفعل فلم يتبيّن لحدّ الآن هل إنه النّفس أم لا، كما تبيّن في المبادئ الأخرى بما أن تلك القوّة لا تبدو مستخدمة في فعلها لأداة جسمانيّة كما تستخدمها قوى النّفس الأخرى. ولذا لم يكن واضحا من الكلام السابق هل إنها هي الكمال أم لا، إذ كل ما يتجلى أو سيتجلى فيه أنه يكتمل به من جهة كون الصور تكتمل بالهيولي هو بالضرورة النّفس. وبعد أن بيّن أن ذلك خفيّ في العقل أخذ يبيّن أن جزءا من الجزئين المتضادّين في هذا المعنى ينبغي أن يبحث فيه من جهة كونه أكثر وضوحا في اعتقاد الناس وطبقا لما يظهر وريثما يتبيّن ذلك من بعد بواسطة المنطق البرهاني وقال .... يعني ولكن يحسن القول وبعد الإستقصاء يبدو أكثر صوابا أن ذلك هو جنس آخر ولو قيل إنه النّفس لكان بالتّشكيك ولو كانت تلك هيئة العقل لكان ضروريا أن يمكن له وحده من بين كل

قوى النّفس أن يتجرّد من الجسم وألاّ يفسد بفساده كما يتجرّد الأزليّ وسيكون ذلك لأنه يرتبط تارة به وطورا لا يرتبط به .....

22 - بعد أن بيّن أنه خفيّ في العقل هل هو مجرّد أم لا، وإن كان أوضح فيه أن يكون مجرّدا من جهة كونه غير النّفس أخذ يبسط أن الضدّ موجود في أجزاء النّفس الأخرى وأنها تبدو غير مجرّدة وقال .... يعني يتضح من الأقاويل السابقة في حدّ النّفس أن أجزاء النّفس الأخرى ليست مجرّدة إذ قد تبيّن في كل واحد منها أنها كمال الجسم الطبيعيّ العضويّ، فالإكتمال هو منتهى النّضوج في الكامل، أما الغاية فلا تنفصل عمّا تحدّه. لذا كان ضروريا ألاّ تكون أجزاء النّفس تلك غير مجرّدة. وبعد أن بيّن أن بعض تلك القوى يُتَشَكّكُ فيها هل هي مجرّدة أم لا، وأنه يتجلّى في بعضها أنها ليست مجرّدة أخذ يبيّن ما ذلك الذي يبدو بوضوح موجودا في جميعها وهو أن تلك الأجناس الأربعة مختلفة من حيث المعنى وقال .... يعني ولكن مع ذلك فجليّ بذاته أن كل تلك القوى مختلفة من حيث الحسّ والمعنى وأن وجود القوّة التي تتكوّن بواسطة الحسّ غير وجود القوّة التي تتكوّن بواسطة النّظر بما أن فعل أية واحدة كانت غير فعل نظيرتها، إذ أن الإحساس الذي هو فعل قوّة الحسّ هو غير التّعقل الذي هو فعل قوّة العقل ثم قال .... يعني ويظهر كذلك في اختلاف القوى الأخرى المذكورة معنى وحداً أنها تختلف أيضا في الأفعال .....

23 - أما أن بعض الحيوان يملك تلك القوى الأربع وأن بعضها يملك بعض تلك القوى وأن بعضها يملك واحدة فقط وما هي تلك الأنواع من الحيوان وأن ذلك يدخل اختلافا بين الحيوان ولأي سبب تدخل هذه الإختلافات بين الحيوانات فذلك ما سيقال من بعد، إذ ما يحدث للحيوان في قوى النّفس الأربع التي أحصيناها شبيه بما يحدث للحيوان في قوى الحسّ فقط، فبعض الحيوانات تملك قوى للحسّ

وبعضها بعضها فقط كالخلد وبعضها واحدة أي اللّمس كإسفنجة البحر، وكلامه في هذا الباب واضح بذاته .....

24 - عاد ليبيّن أن النّفس هي الجوهر حسب الصورة لا حسب الهيولى ولا حسب المتركّب منهما، أعني الجسم وقال .... يعني وبما أنه جليّ بذاته أن فعل الإغتذاء والحسّ والمعرفة وقوى النّفس الأخرى ينسب إلينا باثنين أولهما القوّة عينها والآخر ما يملك تلك القوّة، فمثلا ينسب الحسّ إلينا بواسطة الإحساس وبواسطة الحاسّة ذاتها إذ نقول تارة إننا نرى بواسطة الإبصار وطورا بواسطة العين، وفي المعرفة نقول كذلك تارة إننا نعرف بواسطة المعرفة وطورا بواسطة النّفس التي هي القوّة المالكة للمعرفة وكذلك هو الشأن في كل قوى الكائن الحيّ، فمثلا نقول تارة إننا أصحّاء بالصّحة وطورا بالجسم الصحيح أو العضو الصحيح. وبعد أن وضع هذه القضيّة كواضحة بذاتها وبالقياس الإستدلاليّ أخذ في وضع قضيّة أخرى وقال .... يعني ويظهر أن أحد هذين الشيئين الذي هو كالمعرفة بالنّسبة للنّفس وكالصّحة بالنسبة للجسم هو الصّورة والآخر هو الهيولى، إذ الصّورة هي من بينهما المعنى الذي يوجد في المتقبلّين لتلك الأشياء أي عند العالم بالعلم وعند المتقبّل للصحة. فضروريّ من هنا أن يكون كل فعل منسوبا لأي كائن بسبب شيئين موجودين فيه وأن يكون أحدهما هيولى والآخر صورة إلاّ أنه أعرض عن هذه الخلاصة لأنها كانت جدّ ظاهرة في ما وضعه ثم قال .... يعني وقلنا إن أحد هذين الشيئين هو صورة، وهو ما هو كالعلم والصّحة، لأن الصّحة والعلم وشبيهاتهما هي أفعال فاعل أي معطي الصّحة ومغدقها وفعل الفاعل هو ما يوجد في المتقبّل له وهي الصورة. فضروريّ من هنا أن يكون العلم موجودا كالصّورة والنّفس كالهيولى. وبعد أن بيّن أن كل فعل ينسب بالضّرورة إلى أي كائن بسبب شيئين أحدهما هو الهيولى والآخر الصّورة، وبما أنه جليّ أن الفعل ينسب في البداية إلى الكائن بسبب الصّورة

وأن أفعال الكائن الحيّ تبدو منسوبة إلى الجسم وإلى النّفس ولكن إلى النّفس أولا وإلى الجسم ثانيا، فيستخلص بوضوح من ذلك أن النّفس هي الصورة والجسم هو الهيولى وقال .... إلاّ أنه لم يفه إلاّ ببعض هذه القضايا وأعرض عن البعض لأنها كانت جليّة ويتركّب القياس المنطقيّ على هذا النّحو : تنسب أفعال الكائن الحيّ إلى الجسم والنّفس معا وينسب كل فعل إلى أي كائن بسبب شيئين فيكون فيه بالضرورة أحدهما كالهيولى والآخر كالصّورة، ولذا كان أحد هذين الشيئين أي الجسم والنّفس صورة والآخر هيولى. ولو أضفنا إلى هذا أن الفعل ينسب إلى الكائن في البداية من جهة الصّورة وأنه يتحوّل، ولو أضفنا إلى تحوّله أن الفعل ينسب إلى الكائن الحيّ بواسطة النّفس في البداية لاستخلص من ذلك أن النّفس هي الصّورة والجسم هو الهيولى .....

25 - وهذا البيان مختلف عن المذكور سابقا من أن النّفس جوهر من جهة الصّورة لا من جهة الهيولى، ولكن لأن هذا البيان يعطي السبب والوجود ويعطي الأول بالعكس الوجود فقط أورده كسبب للكلام المذكور وقال : ولأننا ذكرنا سابقا أن الجوهر يقال على أوجه ثلاث هي الهيولى والصّورة والمتركّب منهما وأن وجود الهيولى هو بالقوّة ووجود الصّورة هو بالكمال والفعل وأن المتركّب من النّفس والجسم الكائن هو الحيّ حيث أنه بواسطة أحدهما يكون الكائن حيّا بالقوّة وبواسطة الآخر يكون بالفعل فجليّ أن النّفس هي اكتمال الجسم لا الجسم هو اكتمال النّفس ويكون الحيّ بالفعل بالنّفس وما يكون بالفعل ينبغي أن يكون اكتمال ما هو بالقوّة ولا العكس، وذلك ما كان يقصد عندما قال .... يعني وبما أن ما هو متركّب منهما حيّ بالفعل بالنّفس وبالقوّة بالجسم فضروريّ ألاّ يكون الجسم هو اكتمال النّفس بل النّفس هي اكتمال الجسم .....

26 - وبسبب ما ظهر عن النّفس من أنها كمال الجسم الطبيعيّ فقد أصابوا في القول من ظنّوا أن النّفس غير خارجة عن الجسم

وليست هي الجسم إذ الكمال هو ذاك، أي من جهة كونها في الجسم وليست هي الجسم إذ الجسم لا يكتمل بجسم لأن الجسم غير مطبوع على أن يكون في الموضوع، وذلك ما كان يقصد لما قال .... أما أن تكون هي الجسم من جهة كونه اكتمالها فلا يمكن بل هي توجد في الجسم، ثم قال .... يعني وعلى ذلك الوجه الذي أعطيناه في جوهر النّفس يمكن إعطاء السبب الذي توجد النّفس من أجله في الجسم ويكون الجسم متقبّلا لها هكذا لا على الوجه الذي أعطاه القدامى في جوهر النّفس لما قالوا إنها جسم وتدخل جسما آخر ولم يحدّدوا ما هي طبيعة ذلك الجسم، ولا لماذا يملك هو من دون الأجسام الأخرى الخاصيّة ليكون حيا وعلى أي وجه كان التّجانس بين هذين الجسمين، أي أن يتقبّل أحدهما الآخر بما أنه لا يتقبّل أيّ كان أيّا كان، إذ إنه ضروريّ لهؤلاء الناس أن يعطوا السبب الذي يتقبّل هذا الجسم من أجله ذلك الجسم الذي هو الجسم وضروريّ لهم أن يقولوا لماذا يوجد هذا الجسم الذي هو النّفس خصّيصا في ذلك الجسم لا في الأجسام الأخرى. وهذا ما كان يقصد لما قال .... يعني المتقبَل .... يعني المتقبّل، وقال ذلك لأن الحدود البرهانيّة مطبوعة على إعطاء أسباب كل الأشياء التي تظهر في المحدّد وإذا لم يكن الحدّ هكذا لم يكن حدّا .....

27 - لما أراد أن يشرع في الكلام عن كل واحدة من قوى النّفس بدأ أولا بإحصائها قائلا إن بعض الحيوان يملك البعض منها خاصة من جهة كون الصانع يضع موضوع صناعته، فضروريّ أن يضع الصانع موضوعا لما يتكلم عنه وأن يقسّم أجناسه كجليّة في وجودها إذ لا يستطيع الصانع أن يبيّن موضوع صناعته ولا أنواع ذلك الموضوع. وما قاله في هذا الباب واضح وما قاله في الأفراد .... يقصد به : وعند قليل يعني وعند قليل من الحيوان توجد واحدة من قوى الحواسّ أي اللمس ثم قال .... يعني ولما قلنا *قوى* يجب أن نفهم بها القوّتين الغاذية والحاسّة، ويعني بالغاذية كل المبادئ التي تفعل في

الإغتذاء وهي ثلاثة أي الغاذية والمنمية والمنقصة، ويعني من أجله بالشهوانيّة النّزوع إلي الغذاء، ولذا فصلها عن القوّة المحركة في المكان ووضعها جنسا بذاته لأن هذه القوّة توجد عند الحيوان الذي لا يتحرّك ويعني بالمفكرّة المتعقلة، ثم قال .... أما في النّباتات فتوجد القوّة الغاذية وحدها وأما عند الحيوانات فتوجد الحواسّ التي هي اللّمس والشّهوة التي هي اشتهاء الإغتذاء وذلك مشترك بين الكل، ثم قال .... يعني ويقصد بالشّهوة النّزوع إلى الغذاء إذ الشّهوة تقال في النّزوع والغضب والإرادة وعموما في أكثر من ذلك، وأراد أن يبيّن أن النّزوع يوجد عند كل حيوان يملك الحسّ لأن هذا لم يكن جليّا للحسّ وقال .... وقوله في هذا الباب جليّ .....

28 - بعد أن وضع أن كل حيوان يملك حاسّتي اللّمس والرغبة في الإغتذاء، وبما أن البيان الإستدلالي لا يكفي في هذا القول أخذ يبيّن ذلك بالمنطق وقال .... يعني وضروريّ أيضا أن يملك كل حيوان حاسّة يدرك بها المناسب وغير المناسب من الأغذية حتى يبعد الضّار ويقرّب النّافع، وكان ذلك لأن اغتذاءه لا يوجد بالقوّة في كثير من الأشياء كما هو الشأن في النّبات (ولهذا لا تحتاج النّباتات لحاسّة كي تميّز بها الغذاء) ويحتاج هذا المقام لاستقصاء كبير. وبعد أن ذكر أنه ضروريّ أن يملك كل حيوان حاسّة يميّز بها الغذاء أخذ يبيّن ما هي تلك الحاسّة التي هي ضروريّة لتمييز الغذاء وقال .... يعني وبما أن كل حيّ لا يغتذي إلاّ بالجافّ والرّطب والسّاخن والبارد حيث أن الإغتذاء يكون في مكان الشيء الذي تذوب فيه بعض الأسطقسات التي يتركّب منها فضروريّ أن تكون حاسّة الإغتذاء حاسة مطبوعة على إدراك تلك الأكيا‌ف، وتلك هي حاسّة اللّمس وكأنه يقول : وبما أن كل حي لا يغتذي إلاّ بالجافّ والرّطب والسّاخن والبارد وبما أن حاسّة اللّمس هي تلك التي تحسّ بها فضروريّ أن يكون اللّمس الحاسّة التي تميّز الغذاء. لذا فكل حيوان يملك اللّمس بالضرورة ثم قال .... يعني أما الحواسّ

المدركة للمحسوسات الأخرى فتحسّ عرضا بالغذاء، يعني أنها ليست ضروريّة لتمييز الغذاء من جهة كونه غذاء بما أنها تحسّ عرضا بالغذاء إذ أن محسوساتها ليست في الغذاء من جهة كونه غذاء. وهذا ما كان يقصد عندما قال .... أي من جهة كونه غذاء ثم قال .... أي أما الطعم إن وجد في الغذاء من جهة كونه غذاء فهو أحد أنواع الأشياء الملموسة، وحاسّة الذوق ضرب من اللّمس. وبسبب ما قاله يلزم أن نعتقد أن هذه الحاسّة توجد أيضا عند كل حيوان كحاسّة اللّمس بما أنها شبه صنف منها، وسيتبيّن فيما بعد كيف يكون ذلك في الواقع. وبعد أن نكر أن البارد والسّاخن والرّطب والجافّ توجد في الغذاء من جهة كونه غذاء وأن الطعم يوجد فيه من جهة كونه غذاء أخذ يبيّن الوجه الذي حسبه توجد أية واحدة كانت منها في الغذاء وقال .... يعني ولكن إن وجد الطعم في الغذاء من جهة ما هو غذاء فتوجد فيه مع ذلك الأكياف الأولى أولا وجوهرا، والدليل على ذلك أنه عندما يشتهي الحيوان غذاء لا يشتهي إلاّ ساخنا وباردا ورطبا وجافا إذ الجوع هو نزوع للسّاخن والجافّ والعطش للبارد والرّطب ولا يشتهي حلوا ولا مرا، أما الطعم فهو مقترن بهذه الأكياف. وهذا ما كان يقصد لما قال .... أي السبب لكي يعرف الحيوان المناسب منها وغير المناسب ولم يكن يعني هنا بالسبب السبب في الوجود فالأكياف الأولى هي سبب الطعم، ولعله يعني أن الطعم هو السبب الذي يلجأ من أجله الحيوان إلى الغذاء من حيث اللّذة المقترنة به ....

29 - لأنه يريد أن يضع هنا عدد تلك القوى من جهة كون الصانع يضع مواضيع صناعته لا يريد إلاّ وضع ما هو جليّ من ذاته فيهمل الأشياء الأخرى التي هي غير جليّة حتى يقع الإستقصاء فيها، ولذا قال .... يعني الأشياء التي هي جليّة من ذاتها أو تكاد أي أن كل حيوان مفتقر للّمس يفتقر للشهوة فذلك بيّن في ذاته، ثم ذكر أن هذا خفي في الخيال وقال .... يعني هل يوجد الخيال عند كل مالك لحاسّة

اللّمس أم لا ؟ ثم قال .... ولنضع كجليّ أن كل متحرّك في المكان له خيال ويمكن فهمه، ولنضع ضمن عدد تلك القوى التي تبدو جليّة وتختلف حدّاً ووجودا القوّة المحرّكة في المكان ويعني القوّة النزوعيّة، ثم قال .... يعني ولنضع أيضا كجليّ أن القوّة المفكرة والعقل يوجدان عند أنواع أخرى من الحيوان غير البشر وأنهما خاصان بجنس ما كما هو الشأن عند البشر أو بجنس آخر إذا قام الدليل على كون الأجناس الأخرى هي من هذا القبيل ويكون هذا إذا كانت متساوية مع البشر أو أحسن منه .....

30 – بما أن الأجناس المعتبرة في الحدود هي إما مشتركة كالحيوان في حدّ الإنسان أو تقال بأوجه متعدّدة كالكائن والقوّة والفعل أخذ يبيّن من أي قبيل يكون الجنس المعتبر في حدّ النّفس، وقال إنه ليس ملتبسا ولا مشتركا وقال .... يعني لنقل إنه يتّضح بالمثال أن ما يعطيه حدّ النّفس العام من معنى مشترك بين كل أجزاء النّفس شبيه بما يعطيه حدّ الشكل العام لكل الأشكال، فبيّن بذاته أنه كما أن لا اكتمال لأي جزء كان من النفس خارج الكمال المشترك الذي اعتبرناه في حدّ كل القوى – وإن كانت هذه القوى مختلفة في المعنى الخاص بكل واحدة منها – كذلك لا يوجد هنا أي شكل خارج عن حدّ الشكل المشترك وإن اختلفت الأشكال بعضها عن بعض في حدودها الخاصة (إذ البعض هي مستديرة والبعض مستقيمة والبعض متركّبة من كلا الشكلين). وهذا المثال جدّ شبيه بحدّ النّفس فهو ليس من حدود الأسماء الملتبسة (لأنه لو كان الأمر هكذا لكان قيس الأراضي هو السّفسطة) ولا أيضا من الأجناس التي تقال بمعنى واحد (لأنه لو كان الأمر هكذا لكان ضروريّا أن يكون أحد اثنين : إما أن تكون هنا قوّة واحدة حدّاً واسما تشترك فيها كل القوى التي أحصيناها كما تشترك أنواع الحيوان في حدّ الحيوانيّة البسيطة أو أن تكون كل قوى النّفس واحدة حدّاً وجوهرا). ولما ذكر أن حدّ النّفس بالمثال هو

شبيه بحدّ الشكل أخذ يعطي وجه الشّبه بينهما وقال .... يعني وذلك الحدّ ليس ذا معنى واحد بل كما أنه يمكن لجميع الأشكال وإن اختلفت أن تملك حداً مشتركا كبيرا مناسبا لجميعها وإن اختلفت كثيرا حداً وجوهرا فكذلك يمكن أن تملك القوى المختلفة حداً واحدا مشتركا مناسبا لجميعها كما أن حدّ الشكل مناسب لكل الأشكال وغير خاص بواحد منها، ثم قال .... يعني وبسبب ما قلناه لو بحث أحد في النّفس وفي الكائنات الأخرى الشبيهة بها عن حدّ واحد شامل لا يخصّ واحدا من الكل ولا يكون كهذا الحدّ الذي أعطيناه عن النّفس، بل يكون كشمول حدّ الحيوانيّة البسيطة لأنواع الحيوان ولا يكون أيضا واحدا أي حدّ الطبيعة الواحدة التي لا تنقسم من حيث النوع، ولو أهمل مثل هذا الحدّ الذي أعطيناه لحقّ أن نسخر منه لأن هذين النوعين من الحدود يوجدان في مثل هذه الطبائع وبما أنه لا يوجد فيها إلاّ هذا النوع من الحدود الذي عمدنا إليه فمن حاول أن يعطي النّفس النوع الأول من الحدود كان في ذلك كمن يحاول أن يبحث عن المحال وشبيها بمن يعرض عن هذا الحدّ إعراضه عن الممكن إذ الإعراض عن الممكن شبيه حسب العبارة بالبحث عن المحال.....

31 - بعد أن بيّن أن حدّ النّفس شبيه بحدّ الشكل أخذ يبيّن ما هو وجه الشّبه بينهما وما هي طبيعتها من بين طبائع الحدود وقال .... يعني ونظام هيئتها المحتواة في حدّ النّفس هو كهيئة الأشياء المحتواة في حدّ الشكل، إذ كما أنه يوجد في الأشكال سابق ولاحق وكما أن السابق موجود بالقوّة في اللاّحق كذلك هي الحال بالنسبة لقوى النّفس. ففي الأشكال مثلا المثلّث سابق للمربّع ويوجد المثلّث في المربّع بالقوّة، ولذا إذا كان المربّع كان المثلّث ولا العكس. وكذلك في خصوص قوى النّفس، فالغاذية سابقة للحاسّة وتوجد فيها بالقوّة، وإذا كانت الحاسّة كانت الغاذية ولا العكس. وبعد أن بيّن طبيعة هذا الحدّ والمعرفة الواسعة فيه قال .... يعني وبعد أن تبيّن أن حدّ النّفس هذا

هو من جنس حدّ الشكل، وكما أنه لا تكفي في معرفة شكل الخطوط المستقيمة والشكل المستدير معرفة الشكل البسيط كذلك هي الحال في حدّ النّفس الشامل. لذا يلزم بعد معرفة هذا الحدّ الشامل البحث عن الحدّ الخاص بكل واحدة من قوى النفس، أي ما هي نفس النّبات وما هي نفس الإنسان الخاصة به وما هي نفس البهيمة ؟ ثم قال .... يعني ويلزم أن نتفحّص أيضا كيف يوجد في قوى النّفس سابق ولاحق إذ يمتنع أن توجد القوّة الحاسّة بدون الغاذية، أما الغاذية فيمكن أن تكون بدون الحاسّة وتلك هي الحال في النّبات ويظهر أيضا أنه يمتنع أن تكون أية حاسّة من أربع دون اللّمس، أما اللّمس فيمكن أن يوجد بدون الحواسّ الأخرى إذ كثير من الحيوان فاقد للبصر والسّمع والشّم والذّوق (وهذا ما كان يقصد لما قال) .... وهذا الموضع في حاجة إلى استقصاء إذ يعتقد أن الذّوق واحد من ضروب اللّمس تبعا لما قاله أعلاه. وإذا ما اغتذى مع ذلك حيوان ما بأشياء فاقدة للطعم فذوق ذلك الحيوان لن يكون إلاّ من جهة ما هو ساخن وبارد ورطب وجافّ، أو هو يعني عندما قال .... يعني أن لا حاسة أخرى تتميّز في الآخر أي في النهاية عن حاسّة اللّمس من جهة ما يوجد عند الحيوان الكامل. ويلزم عموما أن نظنّ أنه إذا كان أي ما يملك حاسّة اللّمس ويغتذي من جذوره كما يغتذي النّبات، كما يقال عن اسفنجة البحر، فذلك الحيوان يملك حاسّة اللّمس دون الذّوق. ولعله يشير إلى تلك الأنواع من الحيوانات فكل حيوان له فم له ضرب من ذوق .....

32 – ويراد بالحاسّة كون بعض الحيوانات تتحرك في المكان (وهو النّوع المكتمل) وأن بعضها لا تتحرّك. وأما كمال الحيوان ونضوجه الذي كان مقصودا من وجودها والذي استقام لما أمكن للطبيعة بلوغه ففي صنف الحيوان المالك للقوّة النظريّة والفكريّة أي المتعقّلة، ثم قال .... يعني ويظهر أن كل مالك للقوّة الفكريّة من بين ما هو قابل للكون والفساد يملك بالضرورة قوى النّفس الأخرى. وقال هذا

مستثنيا الأجرام السماويّة إذ تبيّن أنها لا تملك من قوى النّفس إلاّ الرّغبة والعقل، ثم قال .... يعني أما المالك لواحدة من قوى النّفس التي تسبق العقل بالطبع فليس ضروريّاً أن يملك الفكر أو العقل، بل بعضها لا يملك الخيال ولا يمكن أن يملك بالأحرى الفكر، وبعضها يحيا بواسطة تلك الأشياء التي هي أدنى من الخيال ضمن القوى المتقدّمة. وهذا ما كان يقصد لما قال .... ثم قال .... يعني والكلام فيه هو أنه خارج عن تلك الطبيعة إذ يعتقد أنه ليس بالنّفس ولا بجزء من النّفس، ويشير إلى سموّه وإلى اختلافه عن الأجزاء الأخرى فيلزم اعتقاد كونه من طبيعة أسمى من طبيعة النّفس، ثم قال .... فقد تبيّن مما سبق ذكره أن أول ما يقصد به من معرفة النّفس وما هو أكثر ملاءمة للكلام في النّفس هو التكلّم عن نفس كل واحدة من تلك القوى .....

33 – بعد أن بيّن أن حدّ النّفس الشّامل المذكور لا يكفي لمعرفة جوهرها أخذ يقول ما تلزم معرفته عن النّفس بعد ذلك الحدّ وقال .... يعني ولا بدّ بالضرورة لمن يريد الحصول على معرفة مكتملة للنّفس من أن يتفحّص كل واحدة من قوى النّفس في ذاتها حتى يعلم بواسطة البرهان ما هي كل واحدة منها وأية طبيعة تملك، وأن يتفحّص مثلا في ما هو العقل وما هو الحسّ، ثم أن يتفحّص بعد ذلك في كل واحد من أعراض تلك الملكات العامة والخاصة : هل يمكن مثلا تجريد القوّة المتعقّلة أم لا ؟ وبعد أن بيّن ما ينبغي لنا تفحّصه في خصوص النّفس أخذ يبيّن السبيل لهذه المعرفة وأنها تأتي مما هو أعرف عندنا ومتأخّر في الوجود إلى ما هو أعرف عند الطبيعة ومتقدّم في الوجود وقال .... وإذا لزمت حسب ما بيّناه معرفة ما هي كل واحدة من تلك القوى كان ضروريّاً العلم مسبّقا بماهيّة الأفعال الخاصة بكل واحدة من تلك القوى، ما هو مثلا التّعقل بالعقل والإحساس بالحسّ والإغتذاء بالملكة الغاذية ؟ إذ أن معرفة أفعال هذه القوى متقدّمة عندنا في معرفتنا الأولى على معرفة تلك القوى. وبعد أن

نكر إن معرفة الأفعال ينبغي أن تسبق معرفة القوى ذكر أيضا أن معرفة انفعالات تلك الأفعال ينبغي أن تسبق معرفة تلك الأفعال لعين ذلك السبب الذي ينبغي من أجله أن تسبق معرفة الأفعال معرفة القوى وقال .... يعني ولو كان الأمر هكذا، أي أنه ينبغي لنا السّير دائما مما هو أعرف عندنا إلى ما هو أعرف عند الطبيعة وأن النّظر في الأشياء المضادّة لهذه القوى (وهي المنفعلة عنها) ينبغي أن يسبق النّظر في الأفعال والقوى، لكان ضروريًا أن نبدأ أولا بمعرفة ما هو الغذاء الذي هو المنفعل عن الملكة الغاذية وما هو المحسوس وما هو المتعقّل قبل معرفة ما هو الإغتذاء وما هو الإحساس. وسمّاها أضدادا إذ أن المنفعل والفاعل يبدوان بصفة ما متضادّين .....

34 – بعد أن بيّن ما هو الحدّ الأكثر شمولا من بيّن كل حدود النّفس وكم يضفي عليها من معرفة، وأنه لا يكفي لمعرفة مكتملة لجوهر النّفس وأنه ضروريّ أن نعرف أولا أية واحدة كانت من قوى النّفس بحدّها الخاصّ، وكم نوعا هي هذه القوى المختلفة وكيف تتوحّد، شرع يذكر أنه ينبغي أولا الشّروع في معرفة ما هي الأكثر تقدّما ضمن هذه القوى أي الغاذية، وأنه ينبغي أولا النّظر في انفعالات وأفعال هذه القوى وقال .... يعني ولما تبين أنه ينبغي أولا النّظر في الأفعال والإنفعالات قبل القوى ذاتها كان ضروريًا أن نتكلّم أولا ضمن هذه الأفعال عن الغذاء والنّسل اللذين هما انفعالا هذه النّفس وفعلاها. وضروريّ أن نتكلّم أولا عن النّفس الغاذية لأنها متقدّمة بالطبع على الأشياء الأخرى التي يقال شيء ماحيًا بها فهي لهذا أكثر شمولا من قوى النّفس الأخرى، ويشير إلى أنه بسبب تقدّمها وشمولها ينبغي أن توضع في الإستقصاء قبل غيرها إذ العام أعرف عندنا من الخاصّ كما قيل في مقام آخر. وبعد أن بيّن ذلك أخذ يحصي الأفعال المنسوبة إلى تلك النّفس لأنه تلزمنا معرفة الوجود قبل الماهية وقال .... يعني وأفعال هذه القوّة هي الإغتذاء والنّسل والكون واستخدام الغذاء،

ونقول إن النّسل هو فعل هذه القوّة لأن الفعل الذي هو جدّ ملائم لطبيعة الشيء الذي يقال حيًا بواسطة هذه القوّة هو توليد الشّبيه في النّوع، ويكون ذلك بثلاثة شروط أولها أن يبلغ الزّمن الذي يملك هذه القوّة فيه بما أنه لا يكون بالفعل [كذلك] في كل زمن، وثانيها ألاّ يكون مع ذلك مبتورا لأن ذلك يمنع هذا الفعل وإن بلغ الزّمن الذي يأتي فيه منه ذلك الفعل وثالثها ألا يكون ذلك الحيّ مما ينشأ من ذاته. لذا فلو تجمّعت هذه الشروط الثلاثة في الحي لولّد، وهذا ما يقصد لما قال .... ثم أعطى العلّة الغائية التي توجد هذه القوّة من أجلها عند الحيوان وفي النّبات وقال .... يعني وتوجد هذه القوّة في الحيّ حتى يشترك القابل للكون والفساد بالأزليّ حسب استطاعته، فالرعاية الإلاهيّة وإن لم يكن لها أن تجعله يبقى من جهة كونه فردا عطفت عليه بإعطائه القوّة التي يستطيع بها البقاء في النّوع. ولا إشكال في ذلك أي أنه من الأفضل في وجوده أن يملك هذه القوّة من ألاّ يملكها، ثم قال .... يعني وكان كذلك بما أن الكل يرغب في البقاء الدائم وينزع إليه من جهة أن طبيعته مجبولة على تقبّله، ومن أجل هذه الغاية تفعل كل الكائنات ما تفعل بالطبع .....

35 - بعد أن أعطى العلّة الغائية التي توجد عموما من أجلها في الحيّ القوّة النسليّة (وهي اندماج القابل للفاسد في الأزليّ من جهة كونه يملك طبيعة الإندماج) وهي أن كل الكائنات تفعل أفعالها من أجل هذه الغاية ذكر على كمْ وجها تقال هذه الغاية وقال .... في هذا الكلام مثلا من أن كل الكائنات تفعل من أجل البقاء الدائم، ولهذا السبب يوجد في بعضها البقاء الدائم أو ضرب من البقاء الدائم. ولمّا بيّن ذلك أخذ يبيّن الوجه الذي يمكن به لما هو قابل للكون والفساد أن يشترك مع الأزليّ والسبب الذي نقصها من أجله البقاء الدّائم وقال .... ويقصد بالدّوام الإلاهي الجرم السّماوي إذ أن تلك الأجرام السماويّة تدوم من جهة الفرد وبما قاله .... يقصد المولّد وغير

المولّد فكلاهما يدوم من جهة النّوع، غير أن المولّد يملك هذا دوما وغير المولّد في أكبر جزء من الزّمن وأكثر المواضيع .....

36 - لما ظهر من الحدّ الشّامل للنّفس أن النّفس هي سبب الجسم من جهة الصّورة وظهر أن القوّة النسليّة هي السبب الفاعل للحيّ أخذ يبين أن النّفس ليست فقط سببا من جهة الصّورة، بل هي سبب حسب الأوجه الثلاثة التي يقال السبب طبقا لها، وهو على ثلاثة أوجه وهذا ضروريّ أي أن تبدأ بمعرفة ذلك قبل أن تتكلّم عن كل واحد من أجزاء النّفس وإن تبيّن عموما بعد أن كل صورة طبيعيّة هي هكذا وقال .... وبما أن هذين الشّيئين يقالان بأسماء عديدة فكذلك تكون النّفس سببا على ثلاثة أوجه محدّدة، أي الأسباب المحرّك والغائيّ والصوريّ التي تحدّثت في الأقاويل الطبيعيّة العامة، ثم قال .... يعني السبب الفاعل للحركة، ونقدر أن نفهم منه الحركة في المكان والتّوليد وحركة الزّيادة والنّقصان إذ أن النّفس هي السبب الفاعل في الحيّ لهذه الحركات الثلاث، ثم قال .... يعني السبب الغائي، فالجسم لم يكن إلاّ بسبب النّفس لأنه قيل إن النّفس هي للجسم كالصّورة بالنّسبة للهيولى إذ قيل في الأقاويل العامة إن الهيولى هي بسبب الصّورة فقط وإنه لا شيء مصاحب للهيولى أو ما قد يكون بالضّرورة ناتجا عن الهيولى، كما كان يظنّ القدامى غير مسلّمين بوجود السببين الصّوري أو الغائيّ .... يعني والنّفس هي أيضا سبب الجسم من جهة الجوهر والصّورة اللذين هما سبب وجود الكل .....

37 - بعد أن وضع أن النّفس هي سبب الجسم على الأوجه الثلاثة التي يقال بها ذلك الإسم السبب أخذ يبيّن أن تلك الأوجه توجد فيها، وأنها أولا هي سبب الجسم من جهة الصّورة، وقال .... يعني والدّليل على كون النّفس صورة الجسم هو أن هذا الكائن الحيّ لا يملك وجودا من جهة كونه حيًا إلاّ بما يحيا به، أي بما هو سبب ذلك الفعل،

أي الحياة، وجليّ أن سبب هذا الفعل هو النّفس. لذا فوجود الحيّ هذا من جهة كونه حيّاً يكون بواسطة النّفس وما يكون الكائن به هذا الشّخص هو صورته. لذا فالنّفس هي صورة الحيّ بما أنه ليس هذا الشخص والكائن إلاّ بالنّفس. وأعطى الحجّة الثانية حول ذلك وقال .... والنّفس أيضا حسب ما تبيّن بعد هي الإكتمال، أما الإكتمال فهو صورة ومعنى ما هو كائن بالقوّة. إذن فالنّفس هي الصّورة. ولما بيّن أنها سبب من حيث الصّورة بيّن أيضا أنها سبب من حيث الغاية وقال .... يعني وجليّ بذاته أن النّفس هي سبب الجسم الحيّ من جهة ما كان الجسم بسببه حيّاً، فكما أن كثيرا من الأشياء الإصطناعيّة لا تَفْعلُ إلاّ بسبب علّة غائية كان الحال أيضا كذلك في الطبيعة، أي أنها لا تفْعلُ إلاّ بسبب علّة غائيّة وهي غاية الطبيعة، أي أنها لا تفْعلُ إلاّ بسبب العلّة الغائيّة كما أن الصّناعة لا تفْعلُ إلاّ بسبب العلّة الغائيّة. ثم بيّن أنّ ما تفعل الطبيعة المتطبّعة بسببه يبدو أنه النّفس عند الحيوان ليس عند الحيوان فقط بل وفي كل الأشياء الطبيعيّة، وقال .... يعني وكما أن الصّورة هي غاية الصناعة في الأشياء الإصطناعيّة كذلك النّفس هي غاية الطبيعة عند الحيوان وفي كل الأشياء الطبيعيّة، ثم بيّن الشكل الذي يبدو منه أن النّفس هي غاية كل الأشياء الطبيعيّة وقال .... يعني وقلنا إن النّفس هي غاية كل الأشياء الطبيعيّة لأن كل الأشياء الطبيعيّة تبدو كأدوات للنّفس على السواء في كل حيّ. وكما يبدو ذلك عند الحيوان يبدو ذلك في النّبات، ثم قال .... يعني وما قلناه عنها غير خفيّ بل جليّ من ذاته بحيث أنه يبدو من ذلك أن النّفس هي أيضا سبب الحيّ ولما من أجله يكون الشيء يقال على وجهين أولّهما عن العلّة الغائيّة التي يوجد من أجلها أي شيء كان وتلك هي نسبة النّفس إلى الجسم والآخر هو ما هو ذلك الشخص الذي يوجد بسببه شيء ما وتلك هي نسبة النّفس إلى الحيّ، فنقول إن كلاً من النّفس والجسم لا يكونان إلاّ بسبب الحيّ. وبعد أن بيّن أنها السبب من حيث الصّورة والغاية بيّن أيضا أنها السبب المحرّك من حيث كل

أنواع الحركات الموجودة في الحيّ أكانت حركات حقيقيّة أم وهميّة وقال .... يعني عند كل الحيوان ثم قال .... يعني والتّغير المنسوب إلى الحواسّ لو سلّمنا كما يظنّ البعض بأنه حركة لكانت بواسطة النّفس وكذلك الزّيادة والنّقصان إذ لا يقال أي شيء مالكا لتلك الحركة أي الحسّ إلاّ وكانت له نفس، ثم قال .... يعني وكما أنه يظهر أنه لا يحسّ إلاّ مالك النّفس كذلك يبدو أنه لا يزداد ولا ينقص إلاّ ما كان له اشتراك بالحيوان في جزء ما من النّفس إذ لا شيء ينقص بالطبع أو يزداد بالطبع إلاّ وملك قوّة الإغتذاء ولا شيء يغتذي إلاّ وكان له اشتراك بالحياة المنسوبة إلى الحيوان. ولهذا لا يقال هذا الإسم الميّت في حيوان إلاّ إذا افتقر إلى الإشتراك الذي يملكه مع النّبات.....

38 - لما بيّن أن حركة النّمو ليست وليدة المبدأ الذي هو الأسطقس أخذ يبيّن أن أمبيدوقلاس ضلّ عندما ظنّ أن هذا المبدأ وليد الأسطقسات وأن النموّ في النّبات نحو الأسفل هو بسبب الجزء الثّقيل وإلى الأعلى هو بسبب الجزء الخفيف أي الهواء والنار، وقال .... يعني أما أمبيدوقلاس فلم يكن مصيبا في الرأي لما كان يظنّ أن هذا المبدأ ليس بالنّفس وأن ما يحدث من نموّ في النّبات يكون بطبيعة الأسطقسات إذ أن ما ينمو إلى أسفل يكون بطبيعة الأرض. ووضع ذلك سببا له يعني ووضع طبيعتها الثّقيلة سببا للحركة إلى أسفل وطبيعتها الخفيفة أي النّاريّة سببا في نموّ الأغصان إلى أعلى، ثم أخذ يذكر ما يعرض لكلامه من بطلان وقال .... يعني وهذا الكلام الذي أورده معطيا سبب تلك الحركة المضادّة التي توجد في ما هو قابل للنموّ غير مصيب إذ أن ما كان يعتقده من كون الأعلى في النّبات هو الأعلى في الدنيا والأسفل هو الأسفل فيه غير مصيب بما أنهما لا يتلاقيان لا في الجزء ولا في الطبيعة ولا في القوّة، وأما في الجزء فلأننا وإن سلّمنا بذلك في النّبات لا نقدر مع ذلك أن نسلّم به عند الكثير من الحيوان، إذ أن الأعلى فيها لا يقابل الأعلى في الدنيا

ولا يسلّم الحقّ به فطبيعة الأسفل في النّبات غير طبيعة الأسفل في الدنيا، ولكن يحدث ارتباطهما في الجزء بمثل هذا الإتفاق وطبيعة الأعلى هي كذلك بذاتها عند الحيوان، والدليل على ذلك أن الرأس عند الحيوان شبيه بالجذر في النّبات لأن فعلهما سيان، ويلزم أن نقابل الأفعال بتطابقها وتباينها في أجزاء النّامي وقال .... يعني وأول بطلان لأمبيدوقلاس هو أن الأعلى والأسفل ليسا جزءا واحدا في كل الأشياء وفي الكل أي في الدنيا لأننا إن سلّمنا بذلك في النّبات فما نقدر أن نقول في الكثير من الحيوان ؟ فالأعلى عند الحيوان لا يقابل الأعلى في الدنيا، ثم قال .... يعني ولكن لا نسلّم بأن الأسفل في النّبات هو الأسفل في الدنيا من حيث الطبيعة والقوّة ولا بأن الأعلى فيه هو الأعلى في الدنيا وإذا ما وجدا في جزء واحد كانت طبيعة الرأس عند الحيوان هي طبيعة الجذر في النّبات لأنهما يملكان نفس الأفعال. ومن جهة الأفعال يجب أن نقول إن أجزاء الحيوان والنّبات متطابقة أو متباينة في الطبيعة، وبما أن طبيعة الجذر في النّبات هي طبيعة الرأس عند الحيوان كان إذ ذاك الأعلى في النّبات الأسفل في الدنيا في الواقع ولو سلّمنا بأنه الأسفل لكان ما يحدث في النّبات أي أن الأسفل فيه أسفل الدنيا لا يحدث إلاّ بالإتفاق، لا لأنهما يملكان طبيعة واحدة بحيث يكون الجزء الثقيل في النّبات يتحرّك إلى أسفل والخفيف إلى أعلى لأنه لو كان الأمر هكذا لما كان إذن للحيوان لا أعلى ولا أسفل ولما كانت طبيعة الأعلى والأسفل سيان في النّبات وعند الحيوان. وقال إن قوّة الرّاس عند الحيوان هي قوّة الجذر في النّبات بما أن ذلك هو مبدأ ما يكون الحيوان بفضله حيوانا أي الحسّ، وهو أيضا مبدأ ما يكون النّبات بفضله نباتا أي الغذاء، ولذا فلو قطع رأس الحيوان وجذر النّبات لفنيا .....

39 – وإذا سلّمنا بأنّ طبيعة الأعلى والأسفل في النّبات هي طبيعة الأعلى والأسفل في الدنيا وبأنّ الجزء النّاري يتحرّك في النّبات إلى

أعلى والتّرابي إلى أسفل ونحن نرى أن نفس الجزء يتحرّك إلى أعلى وأسفل في زمن واحد (إذ أننا نرى أي جزء اتّفق يوضع كمصّ وأن أي عضو اتّفق يتحركان إلى كلتا الجهتين في زمن واحد)، فإذا وضعنا إذن أن هذا الجزء هو واحد أي الذي يتحرّك إلى كلتا الجهتين كان عندئذ المبدأ الذي يتحرّك به هاتين الحركتين في زمن واحد مبدأ واحدا لذا فهذا المبدأ يملك القوّة ليتحرّك إلى كلتا الجهتين في زمن واحد الشيء الذي ليس في الأسطقسات لأن جزءا واحدا منها لا يملك إلاّ حركة واحدة سواء كان بسيطا أو مركّبا (بما أنه لو كان مركّبا لتحرّك حسب الأسطقس السائد). ولو كانت الأجزاء التي تتحرّك في عين تلك الحاسّة إلى أعلى حسّا وطبعا غير الأجزاء التي تتحرّك في ذلك الجزء إلى أسفل لكانت عندئذ تلك الأجزاء مختلفة بالضرورة بعضها عن بعض، إما لأنها بسيطة أو لأن ما يسود الأجسام البسائط التي تتحرّك إلى أسفل هو غير ما يسود تلك التي تتحرّك إلى أعلى. وإذا كان الشأن كذلك فما ذاك الذي يشدّ النار والتراب أو الجزأين الناري والتّرابي بما أننا لا نقدر أن نقول إن هذين الشيئين ممتزجان (لأنهما لو كانا ممتزجين لتحرّكا إلى عين الجهة أي السائدة)، ولو كانا كذلك لافترقا إلاّ لو منعهما مانع ؟ غير أنه يحدث لهم بالضرورة أن يقولوا إن هناك مانعا لهما لأنه يبدو أنهما غير مفترقين بل باقيين معا مادام النّبات حيّا وهذا ضروريّ لهم. ولو سلّموا بأن هناك مانعا قوّته هي قوّة الأسطقسات لقلنا لهم إن ذلك المانع هو النّفس، وطبقا لهذا فكلامه مفهوم في هذا وإن كان جدّ مقتضب .....

40 - بعد أن دحض كلام المتوهّمين أن النّمو يقع بالمبدأ الأسطقساتيّ أي الثّقيل أو الخفيف أخذ يدحض أيضا كلام المتوهّمين أن مبدأ الإغتذاء والنّمو في القابل للإغتذاء هو النار أو جزء من النار أو شيء ما ناريّ وقال .... يعني وبعضهم يرون أن النار من جهة ما هي النار لا من جهة ما هي نار ما (وهذا ما كان يقصده لما قال بصفة

بسيطة) هي سبب الإغتذاء والنموّ. ورأوا هذا الرأي لأنهم رأوا أن النار تغيّر الكل إلى جوهرها بحيث يقع النموّ بذلك، وبما أن المغتذي عندهم يغتذي مغيّرا الكل إلى جوهره لذا حسبوا بمقولتين إيجابيّتين من الشكل الثاني أن النار تفعل هذا الفعل بصورة بسيطة .....

41 - بعد أن ذكر هذا الرأي أخذ يذكر أولا الجزء المصيب الذي هو فيه والجزء الباطل وقال .... يعني لنقل نحن إذن إن النار ليست سبب الإغتذاء والنّمو عند الحيوان بصفة بسيطة بل تنسب إلى السبب كأداة أدواته، أما النّفس فهي التي ينسب إليها هذا الفعل بصفة بسيطة، وسلّم بأن النار هي علّة مصاحبة من جهة كون شيء ما ينسب إلى شيء ما لا يكتمل فعله إلاّ به لأن المغتذي يبدو أنه لا يغيّر الغذاء إلاّ بالجزء الناري الموجود فيه إذ أن هذا الأسطقس هو ضمن الأسطقسات الأخرى إما مغيّر لغيره أو يسود فيه التّغيير أكثر مما يسود في الأسطقسات الأخرى، ولذا كان ضرورياً أن يكون سائدا في الأجسام المغتذية. ولما بيّن أنه لو نسب هذا الفعل إليه لما نسب إلاّ من جهة كونه علّة مصاحبة ولا لكونه السبب بالذات بيّن الصيغة التي ينبغي عنها ألاّ ننسب هذا الفعل إلى النار بصفة بسيطة وأنه تجدر نسبته أكثر إلى النّفس بصفة بسيطة وقال .... يعني والدليل على كون المحرّك الأول في الإغتذاء والنّمو هو النّفس لا الجزء الناري هو أن هذه الحركة أي تغيير شيء ما إلى جوهر المغيّر له وأن نموّه بواسطة الذي يغيّره لو وجدا في النار وحدها بدون قوّة أخرى مقترنة بها (أي لو كان المحرّك الأول هو قوّة النار من جهة ما هي النار لا قوّة أخرى مقترنة بالنار) لوجدا وجودا لا نهائيا ولما انتهيا في حدّ ما مادام وجود ما يحرق. أما حركة التّغيير والنّمو التي توجد في تلك الطبيعة النّامية فتوجد دائما محدودة ومنتهية كمّا، من هنا يتّضح في الشكل الثاني أن تلك الحركة ليست للنار بصفة بسيطة، وبما أنها ليست للنار فضروريّ أنها لمبدإ آخر ونسمّيه النّفس الغاذية. ويقصد بالحدّ

والعدد الحدود الطبيعيّة التي توجد في كمّ الأجسام النامية، ثم قال .... يعني وذلك الفعل الذي يوجد في تلك الحركة أي الذي بدأ من مبدإ محدود وانتهى إلى نهاية محدودة أحرى أن ينسب إلى ما هو في ذلك الفعل شبيه بالصورة يعني النّفس لا إلى ما هو شبيه بالهيولى وبالأداة يعني النار، وقال هذا لأنه يبدو أن فعل النّمو متركّب من فعل النار ومن معنى ما في النار إذ أن تغيير ما هو فيه يلزم أن ينسب إلى النار، وبما أنه محدود يلزم أن ينسب إلى قوّة أخرى مقترنة بالنار، كما أن تليين الحديد بالنار لصنع آلة ما ينسب إلى قوّة الصناعة من جهة كون التّليين ينسب إلى النار ومن جهة كون ذلك التّليين له حدّ معلوم في كل آلة .....

42- بعد أن سبق أن ذكر أنه يريد الكلام في القوّة الغاذية لأنها أكثر شمولا ولأن أول الأشياء التي تظهر في هذا، أو بالأحرى أول الأشياء التي ينظر فيها في هذه القوّة هو كونها في النّفس وكون أفعالها نموّا واغتذاء ونسلا، أخذ يحدّد الآن ما ذاك الذي ينبغي النّظر فيه أولا في هذه القوّة بعد أن يعرف وجوده في النّفس وقال .... يعني وبما أن موضوع القوى الغاذية والمنمية والنسليّة واحد أي الإغتذاء وقد قلنا في البداية إن السّبيل لمعرفة جواهر تلك القوى لا يكون إلاّ بمعرفة مفعولها أولا، لذا فضروريّ أولا الشّروع في تحديد ما هو الغذاء وما هو الإغتذاء. وبعد أن ذكر ذلك أخذ يبيّن ما هو الغذاء .....

43- لنقل أنه ظنّ أن الإغتذاء هو ذاك الذي هو ضدّ المغتذي كما ظنّ بعضهم، غير أن هذا الظنّ غير مصيب في كل ضدّ بل في تلك الأضداد التي لا تنشأ فقط بعضها من بعض بل تزداد أيضا إذ كثير من الأضداد التي تنشأ بعضها من بعض لا تزداد بعضها من بعض، فالصّحة تنشأ من السّقم ولكن لا تنمو منه. وهذا ما كان يقصده لما قال .... وقوله مفهوم بذاته، وأشار بذلك إلى الأضداد التي هي في الجوهر إذ يعتقد أنها تزداد بعضها من بعض وتنمو بعضها من بعض. ولما بيّن أن هذا الإعتقاد لا يوجد إلاّ في الأضداد التي هي في

الجوهر، وهي التي يمكن أن يعتقد أنها تنمو بعضها من بعض، بيّن أيضا أن هذا لا يوجد سويّا في كلا الضّدين، فالأضداد لا يبدو أنها تنمو بعضها من بعض سويّاً وقال .... يعني وهذا الإعتقاد لا يوجد في كلا الضّدين اللذين هما في الجوهر سويّاً أي أن كليهما ينمّي سويّاً ريفه، إذ أن الماء والأجسام الرّطبة على العموم يبدو أنها غذاء للنار. أما النار فلا تبدو غذاء لأي شيء،، ولما ذكر أن هذا الإعتقاد ضعيف إذا ما اعتبر إطلاقا ذكر أن هذا الإعتقاد يوجد في الأسطقسات فقط وقال .... أما اعتقاد كون الغاذي هو ضدّ المغتذي فلا يوجد بالخصوص إلاّ في هذين الجسمين البسيطين أحدهما النار والآخر وهو الرّطب كالماء والهواء .....

44 - غير أن هذا الإعتقاد وإن وجد في الأسطقسات بالحسّ والقياس الإستدلاليّ كان مع ذلك في عين المسألة محلّ إشكال ضمن قضايا شهيرة، فهناك قول لبعضهم يعطي أن الغذاء هو الشبيه وآخر أن الغذاء هو الضدّ، ثم أعطى منطق كل من القولين وقال .... يعني فالبعض من القدامى كانوا يظنّون أنه ينبغي أن يكون الغذاء شبيها لأن الشبيه يغذّي شبيهه وينميه، أما الضدّ فيغيّر كنه ضدّه ولكن لا يغذّيه ولا ينميه. وبعد أن أعطى هذا المنطق أعطى أيضا المنطق في كون الغذاء ضداً وقال .... وقال .... يعني وقالوا ذلك أي إن الضدّ يغتذي من ضدّه لا من شبيهه لأنهم ظنوا أن الغذاء منفعل عن المغتذي وأن الشبيه غير منفعل عن شبيهه فالغذاء ليس إذن بالشّبيه، ولما رأوا أن الغذاء يتغيّر في المغتذي وينفعل عنه وأن كل تغيّر هو من الضدّ إلى الضدّ أو إلى ما هو وسط بين الأضداد استخلصوا من ذلك أن الغذاء هو الضدّ .....

45 - ويمكن أن نفهم أن الكلام شبه جدل مناصر لمن يقول إن الغذاء هو الضدّ ومزيل للإعتراضات المناقضة لذلك الكلام، إذ يمكن

لأحد أن يقول إنه لو كان الغذاء هو ضدّ المغتذي للزم أن يتغيّر كلاهما في كنهه بشبيهه وأن ينفعل عنه وكأنه يقول في ردّه إن الغذاء هو ما ينفعل من المغتذي لا المغتذي من الغذاء إذ أن لا ضرورة أن ينفعل الفاعل من كل منفعل بالصفة ذاتها التي ينفعل بها المنفعل من الفاعل، فالخشب ينفعل من صانع العربة غير أن صانع العربة لا ينفعل من الخشب إلاّ لو سمي أحد انفعالا ذلك التّغير الذي يكون من السّكون إلى الفعل ولعل هذا القول يفضّل على ذلك الذي يراد حلّ هذا الإشكال به حتى يبيّن ما يكمن من صواب في كلا هذين القولين المتضادّين بما أنه لو عرف ذلك في الغذاء والمغتذي، أي أن الغذاء هو ما يتغيّر إلى صورة المغتذي لا المغتذي إلى صورة الغذاء ولا أن كليهما يتغيّران سوياً من طرف شبيههما، وأن الشأن هو في خصوص الغذاء مع المغتذي كصانع العربة مع الخشب لا كالأضداد التي تكون هيولاها واحدة لتبيّن في الحال أن الغذاء يقال على وجهين، فهو يقال عمّا لم يهضم بعد ولم يتغيّر إلى طبيعة المغتذي ويقال أيضا عمّا هضم وتغيّر إلى طبيعة المغتذي ما يقال حقّا عن المهضوم، أي إنه غذاء متجانس وعن اللامهضوم العكس، ولهذا قال من بعد .... وبما أن المغتذي هو ذلك الذي يغيّر الغذاء إلى جوهره فجليّ أن الفارق كبير بين قولك هذا أي إن الغذاء هو ما هو متماسك مع المغتذي عند اكتمال الهضم، وقولك هذا أي إنه مطبوع على أن يتماسك مع المغتذي ولكنه لم يتماسك بعد به، ثم قال .... لو قيل هذا الإسم أي الغذاء في كليهما غير أن أحدهما هو الغذاء بالقوّة (بما أنه مطبوع على أن يهضم ولكن لم يهضم بعد مع ذلك) أما الآخر فهو الغذاء بالفعل (وهو ذاك الذي هضم بالفعل) لاستطعنا حقّا أن نقول كل من القولين في الغذاء أي الشّبيه واللاّشبيه بدون أي تناقض إذ أن هذين القولين لا يمكن أن يكونا متضادّين إلاّ لو قيلت هذه الكلمة أي الغذاء في معنى واحد. فالغذاء اللامهضوم والذي هو الغذاء بالقوّة يمكن أن يقال حقّا

ضدا إذ أن المغتذي لا يفعل فيه إلا من جهة كونه ضداً. أما الغذاء المهضوم فيمكن أن يقال شبيها إذ هو ليس جزءا من المغتذي إلاّ من جهة كونه شبيها، ثم قال .... يعني لذا فجليّ من هذا الكلام أن في كلام كلتا هاتين المدرستين جزءا مصيبا وجزءا ما باطلا .....

46 - وبما أن لا شيء يبدو أنه يغتذي إلاّ إذا اشترك في أحد المعاني التي يقال حسبها ذلك الإسم الحياة كما تبيّن فلذا لا يغتذي الجسم إلاّ من جهة كونه يملك نفسا لا من جهة كونه جسما. لذا فهذا الفعل ينسب إلى النّفس جوهرا لا عرضا، وجوهر جزء النّفس الذي ينسب هذا الفعل إليه ليس إلاّ الملكة التي طبعت على أن تملك هذا الفعل، فلو عرفنا هذا الفعل بالذات لعرفنا جوهر هذه الملكة بالذات.....

47 - يريد تمييز أفعال الغذاء أي التّغذية والتّنمية والتّوليد وقال .... يعني وأن يكون شيء ما غذاء أو غاذيا هو غير كونه منمّيا فالغذاء يقال من جهة كونه يحفظ جوهر الشيء القابل للإغتذاء من الفساد إذ يعطيه شيئا ما مكان ما ذاب ويبقى هكذا في جوهره ما دام يغتذي وعندما يتوقّف الغذاء يفسد، وأما المنمّى فمن جهة ما يكتمل الكمّ الطبيعيّ في ما هو منقوص في المبدأ بالضرورة، غير أنه سكت عن ذلك لأن الفارق بين النّمو والتّغذية جليّ (إذا لم يكن ربّما نقص من الكاتب). ولما قسّم هذين الفعلين أخذ يذكر الفعل الثالث الذي هو التّوليد وقال .... يعني والغذاء له فعل غير الحفاظ والزيادة أي التّوليد ثم عرض التّوليد وقال .... يعني في النوع ثم قال .... ويمكن أن نفهم : فذلك وجوده الخاص بأية صفة والمحافظ على القابل للتّوليد حتى يبقى واحدا في النّوع كما سبق أن قلنا، ثم قال .... والفارق بين هذين الفعلين هو أن التّغذية حفاظ على الذات وذلك التّوليد توليد للغير لا للذّات إذ يمتنع أن يولّد شيء ما ذاته ....

48 - ولما تبيّن أن تلك الأفعال هي مختلفة حسب اختلاف حدودها وإن كان الموضوع واحدا أي الغذاء، وأنه ضروريّ أن تنسب تلك الأفعال إلى أية قوّة في النّفس وإن كان الأمر كذلك، فضروريّ أن يكون هذا المبدأ في النّفس أي أن تكون القوّة الغاذية هي القوّة التي تستطيع الحفاظ على الكائن في صورته من جهة الهيئة أي من جهة هيئة ما للحفاظ وقال هذا لأن هناك بعض قوى تحفظ الوجود من جهة كل هيئة وكل أجزائه بعين الكيف أي قوى الأجرام السماويّة، ثم قال .... يعني والغذاء هو الأداة التي تفعل ذلك الفعل بها. ولذا فإن افتقرت هذه القوّة إلى الغذاء فلا يكون لها عندئذ ذلك بالفعل كما أن صانع العربات عندما يفتقر إلى المنشار لا يستطيع عندئذ النشر .....

49 - بعد أن وصف مبدأ النّفس هذا وعرّف الغذاء عاد لتمييز معاني هذه الأسماء التي تسمّى بالغذاء وقال .... يعني وجليّ بذاته أنها ثلاثة مختلفة حسب اختلاف الأشياء المتّصلة بها، وأولها المغتذي والثاني ما يغتذى به أما الثالث فهو القوّة الغاذية. وقد تبيّن من قبل أن ما يغذّي هو النّفس التي ينسب هذا الفعل إليها (من هنا كان جليًا أنّ الغاذية هي النّفس أولى تلك القوى التي تنسب إلى الغذاء ويعني بالأولى هنا المتقدّمة بالطبع) وأنّ المغتذي هو الجسم وما يغتذي به هو الغذاء، ثم قال .... يعني وبما أنه ينبغي أن تسمّى كل الأشياء حسب غاياتها لأن السبب الغائي أجدر بجوهر الشيء من كل الأسباب فضروري أن تعرّف النّفس الغاذية بالفعل الذي هو غايتها وهو توليد الشّبيه لا بفعل التّغذية الذي هو حفاظ على الذات كما أن سبق أن قلنا. فلنقل إذن إن النّفس الغاذية هي القوّة التي طبعت على التّوليد بالغذاء للشّبيه بالفرد الذي توجد فيه في النّوع بما أن كل أفعاله ليست إلاّ بسبب تلك القوّة. وهذا جليّ في النّبات وعند الحيوان .....

50 بعد أن بيّن أصناف أفعال النّفس الغاذية وعرّفها وعرّف الغذاء أخذ يبيّن الآن الأداة الأولى التي تفعل هذه النّفس بها في الغذاء، إذ قيل من قبل على العموم إن حدّ النّفس هو اكتمال الجسم العضويّ وقال .... وما يكتمل فعل الغذاء به مزدوج أي محرّك أول لا يتحرّك في حين يحرّك ومحرّك يحرّك ويتحرك، وهو ذلك الذي هو بالنسبة إلى المحرّك الأول شبه الموضوع والمحرّك الأول هو بالنسبة إليه شبه الصّورة. وفيما قاله بيّن بعضه هنا وبعضه في الأقاويل العامة. لذا فما تبيّن هنا هو أن النّفس الغاذية هي محرّك أول للغذاء وأنها تفعل في الغذاء بالحرارة التي يهضم بها. أما هل يجب أن يحرّك وألاّ يتحرّك من جهة كونه المحرّك الأول وكون الحرارة تحرّكه على أن تتحرّك بفعل المحرّك الأول فقد تبيّن هذا في الأقاويل العامة، وقد تبيّن هناك أن كل محرّك أول وإن كان جسمانياً يتركب من محرّك لا متحرّك ومن محرّك متحرّك من جهة كون الأشياء تتركب من هيولى وصورة، غير أن هناك إشكالا فيما قال إذ إنّ حركة القوّة الغاذية في باب التّغير وما يتحرّك من ذاته وهو متركّب من محرّك لا متحرّك ومن محرّك متحرّك لا يوجد إلاّ في الحركة المحليّة، أما في حركة التّغير فلا يوجد شيء متحرّك بذاته فلا ضرورة أن يتغيّر المغيّر الجسماني الأول فيغيّر آنذاك [غيره] كما هو ضروريّ في المحرّك الجسماني الأول أي أنه لا يحرك [غيره] في المكان إلاّ إذا ما تحرّك، فكيف يقول إذن هنا إن أحدهما هو محرّك ومتحرّك والآخر محرّك فقط ؟ وأعطى مثالا من أشياء محرّكة في المكان ولو تكلّم هنا عن الحركة المحليّة عند الحيوان لكان المثال مصيبا فلنقل إذن : أن يلزم أن يكون المغيّر القريب للغذاء هو الجسم فذلك جليّ وأما ألاّ يكفي الجسم المغيّر ليكون محرّكا أول لهذه الحركة فقد تبيّن من قبل لما قال إن الحرارة لا تكفي لفعل فعل مغيّر محدود إلاّ إذا ما كانت هناك قوّة ما ليست بالجسم ولكن في الجسم. لذا فالجسم الذي هو المغيّر الأول يتركّب من مغيّر لا يتغيّر أي

النّفس ومن مغيّر متغيّر أي الحرارة الغريزيّة. لذا تبيّن أن ما يغتذى به مزدوج أي مغيّر لا متغيّر (إذ كل متغيّر هو جسم) وهذا هو النّفس، ومغيّر متغيّر أي الحرارة الغريزيّة. لذا فهذا الإسم الحركة يعتبر في هذا المقام بصفة عريضة وشاملة. وطبقا لهذا العرض لا يحتاج إلى ما تبيّن في ذلك القول أي أنّ المحرّك الأول في المكان يتركّب من محرّك لا متحرّك ومحرّك متحرّك. ونستطيع أن نقول إن الحرارة الغريزيّة لا تغيّر الغذاء إلاّ إذا تحرّكت أولا في المكان إذ تبيّن أن الحركة المحلية متقدّمة على كل الحركات الأخرى وخاصة على تلك الحركة التي هي محدودة أي التي تغيّر الشيء في زمن ما ولا تغيّره في آخر، ولا تغيّر أيضا الغذاء فقط بل تجذبه وتدفعه وتلك هي الحركة المحليّة. وطبقا لهذا العرض ستكون الهيئة جليّة إلا أن العرض الأول يبدو أكثر تطابقا وكان المثال أيضا مقبولا بصفة عريضة، فاليد ليست المحرّك الأول للسفينة (وهو اللاّمتحرك) بل الرّبان بالذّات. ولما بيّن أن النّفس الغاذية هي الصورة في الجسم بما أنّ المغيّر القريب للجسم الذي هو الغذاء يلزم بالضّرورة أن يكون الجسم وأن الصّورة هي مغيّر لا متغيّر ولو كانت لا جسمانيّة وأن الجسم المغيّر متغيّر أخذ يبيّن ما هو ذلك الجسم وقال .... يعني وينبغي بالضّرورة أن يهضم كل غذاء بالفعل وهو لا يزال غذاء بجسم مغيّر هو أداة النّفس الغاذية، وبما أن هذا الجسم ينبغي أن يكون مغيّرا وهاضما وتلك هي صفة الجسم الساخن (من هنا قال القدامى إن النار تغتذى) فلابدّ بالضرورة أن يملك الحرارة كل مالك للنّفس الغاذية، ولكن لا على الإطلاق بل الحرارة الغريزيّة، إذ قيل في الجزء الرابع من الآثار العلويّة *(Meteororum)* أن تلك التي تفعل الهضم هي الحرارة الملائمة لذلك الكائن لا الخارجة عنه، ثم قال .... يعني بصفة شاملة وعريضة .... يعني وبقيّة الكلام في كل جزء من الأشياء التي يتركّب الغذاء منها ستعرض من بعد في المكان المناسب. وقال هذا لأن القول في التغذية

والنّمو لا يكتمل إلاّ في كثير من الكتب، ففي كتاب الكون والفساد *(de Generatione et Corruptione)* حدّدت حركة النّمو والنّقصان، أما في الآثار العلويّة فحدّدت أنواع الحرارات وأنواع الأفعال كالطهي والشـيّ. وفي هذا الكتاب تبيّن أيضا ما هو المحرّك الأول في هذه الحركات. وفي كتاب الحيوان *(de Animalibus)* حدّد كذلك كم هي آلات تلك الملكة عند كل حيوان وكيف يكتمل الفعل بها عند كل واحد منها وبكم عضوا وكيف تصلح تلك الأعضاء لذلك الحيوان وما هي نسبة بعضها إلى بعض في هذا الفعل وما إلى هذا ولذا قال إن ما تبيّن هنا عن الغذاء ليس إلاّ محرّكا أول وأداة أولى لا غير .....

51 - بعد أن تكلّم عن القوّة الغاذية أخذ يتكلّم عن الحاسّة، وأولا عمّا هو مشترك بين كل الحواس وقال .... أي لنقل إذن إن الإحساس يأتي من انفعال ما ومن حركة في الحواسّ من المحسوسات لا بفعل الحواسّ في المحسوسات. فهذا أول ما نظر فيه في الحسّ أي هل يعدّ ضمن القوى الفاعلة أم المنفعلة ؟ وبعد أن وضعه في جنس القوى المنفعلة أعطى السبب في هذا الرأي وقال .... وقلنا إن الإحساس يأتي حسب الإنفعال لأنه يعتقد أن الحواسّ تتغيّر بالمحسوسات نوعا ما من التّغير وقال نوعا ما حتى يشير إلى كونها خاصة لأنه سوف يبيّن من بعد أن ذلك التّغير لا يسمّى تغيرا إلاّ بصفات كثيرة، ثم قال .... يعني ولو وضعنا أن جنس الحسّ هو الإنفعال لوجب النّظر في أية أشياء يوجد الإنفعال إذ أن البعض يقولون إن الشّبيه منفعل عن شبيهه والبعض العكس أي إن الضّد منفعل عن ضدّه. وكان يقصد هنا بالأقاويل العامة كتاب الكون والفساد. ولا يكفيه ما تبيّن في ذلك الكتاب لأن القول يبدو هنا أخصّ، فالموضوع الذي يتكلّم فيه هنا أخصّ من الموضوع الذي كان يتكلّم فيه هناك، وأخذ أولا يعطي التّشكيك في ما وضع من أن الحسّ هو من القوى المنفعلة لا الفاعلة .....

52 – بعد أن وضع أن الحسّ هو من القوى المنفعلة أخذ يتساءل تساؤلا يؤديّ إلى كونه من القوى المنفعلة لا الفاعلة، وهذا إذا لم يقصده بـ « يعتقد »، فهو يشهد به إذ أنه كثيرا ما يستخدم الإعتقاد محلّ اليقين وقال .... يعني حسب ظني غير أنه لا يعقل بتاتا لو وضعنا أن القوى الحاسّة هي فاعلة أن نقول لماذا لا تحسّ الحواسّ من ذاتها دون فاعل خارجيّ، فضروريّ لو كانت القوى الحاسّة فاعلة أن تحسّ من ذاتها وألاّ تحتاج في الإحساس لفاعل ما خارجيّ، ثم قال .... أي وبعض الحواسّ ينسب في تركيبها إلى كل واحد من الأسطقسات. وتلك هي المحسوسات فلابدّ إذن أن تحسّ من ذاتها. وهذا ما كان يقصد عندما قال .... يعني الحاصلة لتلك المحسوسات التي تتركّب أدوات تلك الحواسّ منها. وبعد أن ذكر أنه لا يعقل أن نقول لماذا لا تحسّ الحواسّ بدون فاعل خارجيّ لو وضعنا أن الحواسّ هي من القوى الفاعلة أخذ يذكر الشكل الذي سيكون حسبه الرّد على ذلك التّساؤل وقال .... يعني ولنقل إذن بالرّد إن الحسّ ليس من القوى الفاعلة التي تفعل من ذاتها بدون ما قد تحتاج إليه في الفعل الذي ينشأ عنها بمحرّك خارجيّ إلاّ أنها من القوى المنفعلة التي تحتاج إلى محرّك خارجيّ، ولذا فلا تحسّ من ذاتها كما أن الوقود لا يتّقد من ذاته بدون محرّك خارجيّ أي النار. وكما أن الوقود لو اتّقد من ذاته لأمكن إذن أن يتّقد بدون النار الموجودة بالفعل كذلك لو أحسّت الحواسّ من ذاتها من جهة كونها قوى فاعلة لأمكن عندئذ أن تحسّ بدون فاعل خارجيّ. ويلزم أن تعلم أن ذلك هو الفرق الأول الذي تختلف قوى النّفس به بعضها عن بعض، وهو مبدأ النّظر في العقل وفي القوى الأخرى. أما القوّة الغاذية فجليّ مما سبق ذكره أنها من القوى الفاعلة .....

53 – ولما بيّن أن الحسّ هو من القوى المنفعلة لا الفاعلة وأن لها وجودين، أي وجودا بالقوّة قبل أن تكتمل ملكاتها بمحرّك خارجيّ ووجودا بالفعل عندما تكون قد اكتملت ووجدت بالفعل بمحرّك خارجيّ،

أخذ يبيّن أن هذين الشيئين يحدثان لملكات النّفس وقال .... يعني وجليّ من ذاته أن قولنا إنّ شيئا ما يحسّ هو على وجهين أحدهما إذا قلنا عن أحد ما يسمع ويرى بالقوّة إنه يسمع ويرى كما نقول عن النائم. وهذا ما كان يقصد عندما قال .... يعني بما أنه سامع ومبصر في القوّة القريبة يقال عنه حسب العادة إنه سامع ومبصر ولو كان نائما، وهذه الحال هي أبعد ما تكون عن كل أنواع القوّة فما في الظلام يرى بالقوّة إلاّ أن هذه القوّة أقرب هي إلى الفعل من القوّة التي هي في بصر النائم، ثم قال .... يعني ومن المحسوسات ما يصل حتى يراه ويسمعه وعلى العموم حتى يحسّ به يقال أيضا إنه يسمعه ويراه وعلى العموم إنه يحسّ به. ولما بيّن أن هذا الإسم أي الحس يقال في كلا المعنيين قال .... يعني وكذلك يلزم أن يقال الإحساس الذي هو فعل الحسّ على وجهين أيضا أي بالنّسبة للهيئة والصّورة اللتين يصدر عنهما الإحساس .....

54 - لما بيّن أن الحسّ هو من القوى المنفعلة وأنه على نوعين قال .... أي والفرق كبير بين الكلام عن الحسّ ظنّا أنه قوّة منفعلة والكلام عنه ظنّا أنه قوّة فاعلة. فالكلام عن شيء ما من حيث نظن أن وجوده هو أن ينفعل ويتحرّك غير الكلام عنه من حيث نظن أن وجوده هو أن يفعل ويحرّك. ولما ذكر ذلك أعطى الفارق بين كلا الوجودين وقال .... يعني وهذان الجنسان من الوجود مختلفان فوجود الجنس الأول هو من جنس وجود الحركة. وقد قيل من قبل إن الحركة هي فعل غير مكتمل (إذ أنه كمال شيء ما بالقوّة من جهة كونه بالقوّة). أما وجود الآخر فهو فعل مكتمل، ثم أعطى فارقا آخر بين كلا الوجودين وقال .... يعني ويختلفان أيضا لأن كل ما يعدّ من جنس الإنفعال لا يملك وجودا إلاّ من غيره أي من الفاعل، ولذا لو لم يكن الفاعل لما كان هو. أما كل ما يعدّ من جنس الفعل فيملك وجودا من ذاته لا من غيره ثم قال .... يعني وأن وجود القوى المنفعلة مزيج من

قوّة وفعل، فالمنفعل قبل أن ينفعل هو ضدّ الفاعل وعندما يكتمل الإنفعال فهو الشّبيه، وطيلة الإنفعال هو مزيج من شبيه وضدّ، وطيلة الحركة لا يفتأ جزء الضدّ يفسد فيه وجزء الشّبيه ينشأ. وجليّ أن من لا يفهم أن القوى المنفعلة هي في مثل هذا الوجود لن يستطيع حلّ الإشكال المذكور. وأيضا من لا يسلّم بأن قوى الحسّ هي من القوى المنفعلة لا يستطيع أيضا أن يقول هل المحسوس هو شبيه أم ضدّ. وهذا هو الأساس ويلزم أن يحفظ كما قلناه في قوى النّفس الأخرى وبخاصة في القوّة المتعقّلة كما سيتجلّى من بعد .....

55 - لما بيّن أن الحسّ يقال على وجهين أي بالقوّة وبالفعل وأن كليهما يقال أيضا على وجهين أخذ يحدّد ذلك فقال .... يعني ولابدّ لنا بما أننا علمنا أن الحسّ يوجد بشكلين أي بالقوّة وبالفعل أن نحدّد المعاني التي يقال حسبها إنها قوّة واكتمال وفعل بصفة بسيطة، لأننا في هذا المقام لم نتكلّم عنها إلاّ بصفة بسيطة. ولما أعطى السبب الذي ينبغي من أجله أن نتكلّم في هذا المقام عن القوّة والفعل بصفة بسيطة أي عمّا يوجد في الحسّ بصفة بسيطة قال .... يعني لنقل إذن إنه جليّ أننا إذا قلنا إن شيئا ما هو بالقوّة هكذا نعني به معنيين : إما كما نقول إن الرجل عالم بالقوّة أي مطبوع على أن يعلم أو كما نقول عن العالم بالنّحو بالفعل إنه عالم بالقوّة عندما لا يستخدم علمه. ولما بيّن هذين النّوعين من القوّة أعطى الفرق بينهما وقال .... يعني ولكنّ معنى القوّة في كليهما ليس واحدا إلاّ أننا عندما نقول إن الجاهل عالم بالقوّة نقصد أن جنسه وهيولاه لهما قابليّة للعلم، وعندما نقول عن العالم بالنّحو إنه عالم بالقوّة نقول إنه يملك القوّة للنّظر في النّحو متى شاء .....

56 - أما العالم بالنّحو بالنّظر فيه فهو عالم من جهة الكمال النّهائي. ونقول هذا في الواقع عما ينظر العالم فيه لا من جهة كونه

يعلم ذلك ولا ينظر فيه بالفعل، ثم قال .... أي الجاهل والعالم الذي لا يستخدم علمه، ثم قال .... يعني غير أن أحدهما سيتغيّر من القوّة إلى الفعل عندما سيتغيّر بالتّعلم وسيتغيّر مرارا كثيرة من هيئة إلى الهيئة المضادّة ومن الهيئة المضادّة إلى هيئة إلى أن تكون الهيئة قارّة وثابتة. ويعني بالهيئة صورة العلم وبالهيئة المضادّة الجهل، ثم قال .... يعني ويخرج الآخر من القوّة إلى الفعل وإلى الكمال النّهائي عندما سيتغيّر من مالك للحسّ بالفعل أو للعلم بالنّحو بالفعل في الزمان الذي لا يتعقّل بهما إلى فاعل بهما. لذا كان نوع تلك الملكة نوعا آخر .....

57 - وهذا الإسم الإنفعال لا يدلّ على نفس المعنى البسيط، غير أن هناك نوعا من الإنفعال هو إفساد المنفعل من طرف الضدّ الذي ينفعل عنه كانفعال السّاخن عن البارد والرّطب عن الجافّ، ثم قال .... يعني وهناك أيضا انفعال هو حفظ للمنفعل بالقوّة بما هو في الكمال وبالفعل من جهة كون ما هو بالفعل شبيها لا ضداً أي المخرج له من القوّة إلى الفعل على العكس من الهيئة التي هي في الإنفعال الأول، ثم قال .... يعني وهذا النوع النّهائي من الإنفعال هو هيئة ما هو بالقوّة من النّفس في الكمال المحرّك لما هو بالقوّة والمخرج له إلى الفعل لا من جهة نوع الإنفعال الأول، ثم قال .... يعني وهذا النّوع من الإنفعال الذي هو حفظ المتفعل بما هو محرّك له بالفعل لا إفساد له فلا ينظر في أي شيء ما بعد أن لم يكن ينظر فيه إلاّ من كان يعرف ذلك الشيء. وهذا ليس بالتّغير حسب المعنى الأول الذي هو إفساد المنفعل، ثم قال .... يعني ولأن هذا التحوّل ليس هو من اللاّوجود بل إضافة للمتحوّل وتدرّجا نحو الإكتمال بدون ما قد يكون هناك من إفساد أو تحوّل من اللاّوجود فهو يوضع كالتّحول من الجهل إلى العلم، وكأنه يقصد أن هذا الشيء أبعد [ما يكون] عن التّغير الحقّ بصفتين : فالتّغير الذي هو حفظ للمنفعل مزدوج أي التّغير من اللاّوجود إلى الإكتمال والتّغير من الإكتمال الأول إلى النهائي وتلك هي الإضافة التي يشير

إليها، ثم قال .... يعني وهذا النوع الذي هو حفظ للمنفعل إما لن يسمّى تغيّرا أو سيكون جنسا آخر من التّغير .....

58 – وليس من الصّواب أيضا القول في من يأتي من الجهل إلى العلم والذي تسمّى هيئته تعلّما إنه يتغيّر كما لا يقال ذلك في من يتحوّل من الحالة التي لا يعمل فيها بالهيئة الموجودة بالفعل فيه إلى الحالة التي يفعل فيها بها كصانع العربات الذي يتحوّل من لا صانع للعربات إلى صانع للعربات. وهذا المثال وجدناه في ترجمة أخرى، ثم قال .... أما الذي يتحصّل على الإكتمال في العلم بعد القوّة من جهة العودة إلى ما كان تحصّل عليه في البداية ثم أهمله فلا ينبغي أن يقال بذلك الإسم الذي يقال به من هو دائما في القوّة الأولى ولم ينتفع قط بما يقال تعلّما، بل ينبغي أن يملك هذا النّوع اسما آخر. وهذا النّوع الذي يشير إليه يقال تذكّرا، وقال ذلك لأن إفلاطون يرى أن التّعلم والتّذكر سيان، ثم قال .... أي أما التّحول من الجهل إلى العلم عن طريق المعلّم الذي هو عالم بالكمال وبالفعل فضروريّ ألاّ يسمّى تغيّرا أو أن يقال إنه تغيّر بوجهين أولهما التّحول الذي يقع في هيئات اللاّوجود عند المنفعل من الفاعل والآخر التحوّل الذي يقع في الهيئة القارّة والصّورة الموجودتين في المنفعل من الفاعل، وهذا الإنفعال إفساد للمنفعل لا حفظ له، وذاك ما قاله من قبل .....

59 – وأول تحوّل للحاسّة الذي هو شبيه بتحوّل الإنسان من الجهل إلى العلم عن طريق المعلّم هو التّحول الذي يقع عن طريق الفاعل المولّد لا عن المحسوسات، ويشير إلى الفرق بين الكمال الأول المفعول في الحسّ والنّهائي إذ يعتقد أن كمال الحسّ الأول يقع بواسطة العقل الفعّال كما يتبيّن في كتاب الحيوان، أما الكمال الثاني فيقع عن المحسوسات، ثم قال .... يعني بحيث أنه إذا ما فعلت الملكة الأولى فستحسّ توّا إلا لو منع مانع أو لم تكن المحسوسات حاضرة، وهذا

شبيه بالعلم الذي هو عند العالم الذي لا يستخدم العلم، ثم قال ....
أي وكمال الحسّ النّهائي الذي هو إدراك المحسوسات بالفعل والنّظر فيها شبيه باستخدام العلم والنّظر، ثم قال .... يعني فالإحساس بالفعل شبيه بالنّظر والعلم، ثم قال .... يعني أما كمال الحسّ الأول فيختلف عن علم العالم الذي هو عالم بالفعل عندما لا ينظر فيه في كون محرّك كمال الحسّ الأول ومخرجه إلى الكمال الثاني هي المحسوسات الخارجيّة كالمرئيّات وكون محرّك العالم من الكمال الأول إلى الثاني هو شيء ما مقترن بالنّفس اقترانا في الوجود .....

60 – وسبب هذا الإختلاف بين الحس والعقل في التّحصل على الكمال النّهائي هو في كون المحرّك في الحسّ خارجيًا وفي العقل داخليًا بما أن الحسّ بالفعل لا يتحرّك إلاّ الحركة التي تقال إدراكا بفعل الأشياء الخاصة المحسوسة، وهذه هي خارج النّفس. أما العقل فيتحرّك إلى الكمال النّهائي بفعل الأشياء العامة وهذه هي في النّفس وقال .... لأنه سيبيّن من بعد أن الأشياء التي هي من الكمال الأول في العقل هي كالمحسوسات من كمال الحسّ الأول أي في كون كلتيهما تحرّكان، لكن هذه هي معان خياليّة وتلك عامة بالقوّة وإن لم تكن بالفعل، ولذا قال .... ولم يقل تكون لأن المعنى العام هو غير المعنى المتخيّل، ثم قال .... أي وبما أن الأشياء المحرّكة للقوّة العقلانيّة هي داخل النّفس ونملكها دائما بالفعل، لذا فالإنسان يقدر أن ينظر فيها متى شاء. وهذا يقال تفكيرا ولا يقدر أن يحسّ متى شاء لأنه يحتاج بالضّرورة إلى المحسوسات التي هي خارج النّفس، ثم قال ....
يعني وهذه الهيئة هي كائنة فينا أيضا في معرفة المحسوسات، ونحن نتعلّم عنها لأنها توجد في الحواسّ. وسبب وجود هذه الهيئة فينا في المعرفة بالمحسوسات هو عين السبب في وجودها في الحواسّ ذاتها.
وهكذا ينبغي أن نفهم أنّ الهيئة الموجودة فينا في العلم بالأفكار العامة هي كائنة فينا لأنها في الملكة العقلانيّة وأنّ السبب في كوننا نكون بها

على هذا الشكل هو السبب الذي تكون هي به على ذلك الشكل، ولكن لأن الكلام في العقل غير جليّ هنا أرجأناه إلى زمن آخر .... وقال .... أي في العقل، ويقدر أحد ما أن يقول إن المحسوسات لا تحرّك الحواسّ بذلك الكيف الذي توجد عليه خارج النّفس إذ أنها تحرّك الحواس من جهة كونها معاني ولو لم تكن في الهيولى معان بالفعل بل بالقوّة، ولا يقدر أحد ما أن يقول إن هذا الإختلاف يحدث من جرّاء اختلاف الموضوع بحيث تنشأ المعاني بسبب الهيولى الروحانيّة التي هي الحاسّة لا بسبب محرّك خارجيّ إذ من الأفضل اعتقاد كون السبب في اختلاف الهيولى هو اختلاف الصّور لا كون اختلاف الهيولى هو السبب في اختلاف الصّور. ولوكان الأمر هكذا لكان ضروريّا أن نضع في الحواسّ محرّكا خارجياً مختلفا عن المحسوسات كما كان ضرورياً في العقل. إذن بدا أنه لو سلّمنا بأنّ اختلاف الصّور هو سبب اختلاف الهيولى لكان ضرورياً أن يوجد محرّك خارجيّ، غير أن أرسطاطليس سكت عن هذا في الحسّ لأنه خفيّ ولأنه يظهر في العقل، ويلزمك أن تنظر فيه لأنه يحتاج إلى تفحّص .....

61 - خلاصة ما تبيّن من هذا القول وفي هذا المقام هو هذا، ويعني بصفة بسيطة المعنى الواحد. وقال إن ذلك الذي هو بالقوّة ليس معنى واحدا بل كثرة وقال .... يعني ولكن تقال حاسة ما موجودة بالقوّة كما يقال إن طفلا يستطيع أن يقود جيشا، وتلك هي القوّة الأولى البعيدة التي عندما يقع التحوّل منها إلى القوّة القريبة يقع بواسطة بالغ لا بواسطة المحسوسات، وهي شبيهة بقدرة الجاهل على العلم، ثم قال .... ويعني القوّة التي هي كمال الحسّ الأول، وهي تلك التي يقع التّحول منها إلى الكمال بواسطة المحسوسات ذاتها، وهي شبيهة بالعالم عندما لا يستخدم علمه. ويريد بذلك كله أن يبيّن أنّ قوّة الحاسّة التي تتقبّل المحسوسات ليست مجرّد تهيئة كالتّهيئة التي هي في الطفل لتقبّل العلم وأنها ضرب من الإكتمال كالذي يملك هيئة عندما لا يستخدم هيئته .....

62 -- لكن لأن الفروق في القوّة والتّحول الموجودين في النّفس الحاسّة وفي الأشياء الحيّة لا تملك أسماء خاصة، وقد بينّا من قبل أنها مختلفة وبيّنا الكيف التي تختلف حسبه، بدا لنا أنه ضروريّ بقدر ما أنّ هذا المعنى الذي حدّدناه عن النّفس لا يملك اسما خاصا أن نعطيه اسم الإنفعال والتّغير الذي هو موضوع الأشياء الحقّ، فلا يضرّ هذا بما أننا حدّدنا المعنى الذي تختلف حسبه وقال .... لأن ذلك المعنى يفتقر إلي اسم عند العامة واستعارة الإسم المألوف أسهل عند العامة من تصوّر اسم آخر. ولما تبيّن ذلك في الحاسّة أخذ يعرّفه بصفة بسيطة وقال .... يعني فلذا يتجلّى مما قلنا أن الحاسّة بصفة بسيطة هي ما هو بالقوّة بالنّسبة إلى المعنى الذي حدّدناه، بمعنى الشيء المحسوس في الإكتمال، يعني ما هو مطبوع على أن يكتمل بمعاني المحسوسات لا بالمحسوسات عينها وإلاّ لكان وجود اللّون في البصر وفي الجسم سيان، ولو كان كذلك لما كان وجوده في البصر إدراكا، ولذا قال .... ولم يقل .... بما أنه لو كان كذلك لكان وجود اللّون في البصر وفي هيولاه سيان، ثم قال .... يعني ويعرض له ما يعرض لكل الأشياء القابلة للتّغيّر كما تبيّن في الكلام العام وهو أنه ينفعل عن المحسوس مادام غير شبيه به، وعندما يكتمل الإنفعال فسيكون عندئذ شبيها .....

63 – لما بيّن ما هو الحسّ بصفة بسيطة يريد أن يتكلّم الآن عن كل واحدة من الحواسّ، ولأنه سبق أن قال إنّ السّبيل إلى ذلك هو في الكلام عن المحسوسات ذاتها بما أنها أعرف من الحواسّ قال .... يعني ولأنه ضروريّ التّدرج مما هو أعرف عندنا إلى ما هو أعرف عند الطبيعة يلزمنا أن نتكلّم أولا عن المحسوسات. وبما أن من المحسوسات [هناك] ما هو عام وما هو خاص أخذ يتكلّم عن المحسوسات العامة وقال .... وكلامه في هذا الباب يظهر هكذا وبما قاله .... يقصد أن محسوسات كل واحدة من هذه الحواسّ أكثر من نوع واحد، غير أن كل واحدة من الحواسّ تحكم على محسوسها الخاص ولا تخطئ في

شأنه في أكبر جزء، فالبصر لا يخطئ في اللّون هل هو أبيض أم أسود ولا السمع في الصّوت هل هو غليظ أم حادّ، ولكن هذه الحواسّ تخطئ في إدراك فروق هذه المحسوسات الفرديّة، مثلا في إدراك ذلك الأبيض الذي هو الثّلج أو فروق أمكنتها ومثلا في إدراك كون ذلك الأبيض أعلى أو أسفل، ثم قال .... يعني أما المحسوسات التي توجد لحاسّة واحدة ما لا تخطئ فيها في أكبر جزء فتقال خاصة، ولما قال .... لم يكن يقصد أن الحاسّة تدرك جواهر الأشياء كما ظنّ بعضهم، فتلك تعود إلى قوّة أخرى تقال العقل بل كان يقصد أن الحواسّ مع كونها تدرك محسوساتها الخاصة تدرك المعاني الفرديّة المختلفة في الأجناس والأنواع. لذا فهي تدرك معنى هذا الإنسان الفرديّ ومعنى هذا الحصان الفرديّ وعلى العموم معنى كل واحدة من العشر مقولات الأوليّة الفرديّة، ويبدو هذا خاصا بحواسّ الإنسان. من هنا يقول أرسطاطليس في كتاب الحسّ والمحسوس *(de Sensu et Sensato)* إن حواسّ الحيوانات الأخرى ليست كحواسّ الإنسان أو ما يشبه هذا القول. وهذا المعنى الفرديّ هو ذلك الذي تميّزه قوّة التّروي عن الصّورة المتخيّلة وتعريّه مما مزج به من تلك المحسوسات المشتركة والخاصة وتضعه من جديد في الذّاكرة، وهذا المعنى بعينه هو ذلك الذي تدركه القوّة الخياليّة، ولكن القوّة الخياليّة تدركه ممتزجا بتلك المحسوسات وإن كان إدراكها أكثر روحانيّة كما تحدّد في مقام آخر .....

64 - بعد أن بيّن النّوع الخاص من هذين النّوعين الجوهريين أخذ يبيّن المشترك وقال إنه خمسة : الحركة والسّكون إلخ وما قاله .... لا يقصد أن كل واحد من هذه الأجناس الخمسة مشترك بين كل واحدة من الحواسّ كما فهمه ثامسطيوس *(Themistius)* وحسب ما يظهر، غير أن ثلاثة منها يعني الحركة والسكون والعدد مشتركة بين الكل. أما الشكل والكم فهما مشتركان بين اللّمس والبصر فقط، وهذا ما يقصد بما قال .... أي ولكن كلها مشتركة بين الحواسّ لا أنّ كلها لكل

الحواسّ. أما كون هذه المحسوسات أي الخاصة والمشتركة منسوبة بالجوهر إلى الحواسّ فهو جليّ إذ لا نستطيع أن ننسب إليها إدراك الحواسّ لها بصفة أخرى غير تلك التي تكون الحواسّ طبقا لها. لذا فهذا معنى ما يكون بالعرض وما هو مضادّ لما يكون بالجوهر، فتلك هي مدركات الحواسّ من جهة كونها حواسّ لا من جهة كونها بعض حواسّ .....

65 - بعد أن بيّن نوعي المحسوسات من ذاتها أي الخاصة والمشتركة أخذ يبيّن النّوع الثالث الذي هو المحسوس بالعرض وقال .... يعني بهذه الصفّة ثم أعطى مثالا وقال .... أي فالحكم على كون ذلك الأبيض هو سقراط إحساس بالعرض، ثم أعطى السبب وقال .... يعني ونقول إن ذلك الإدراك هو بالعرض لأننا لا نحسّ بالبصر أن ذلك هو سقراط إلاّ من جهة كونه ملوّنا، وكون ذلك الملوّن سقراط هو بالعرض من جهة كونه ملونا إلاّ أن أحدا ما يقدر أن يقول إن الشكل والعدد والحركة والسكون تحدث له بالتّشابه، لذا فكيف عدت هذه ضمن ما هي محسوسات بالجوهر ؟ فإن عدّت فيها لأنها مشتركة كانت أيضا معاني الأشياء الفرديّة مشتركة كذلك بين كل الحواسّ، ونقدر أن نقول في هذا قولين أولهما أن هذا الإشتراك يبدو أكثر ضرورة في وجود المحسوسات المتقدّمة مثلا في الكمّ، فاللّون لا يتعرّى منه وكذلك الحرارة والبرودة اللّتان تخصّان اللّمس. أما اللّون فلا ضرورة أن يكون في سقراط أو إفلاطون، لا ضرورة قريبة ولا بعيدة. والمحسوسات المشتركة كما سيتبيّن هي أيضا خاصة بالحسّ المشترك (كما أنها خاصة بكل واحدة من الحواس) على العكس من إدراك المعنى الفرديّ وإن كان فعل الحسّ المشترك، ولذا فكثيرا ما يحتاج في إدراك المعنى الفرديّ لاستخدام أكثر من حاسّة واحدة كما يستخدم الأطباء لمعرفة الحياة في ما يعتبر مالكا لعروق منضدّة أكثر من حاسة واحدة، إلاّ أنه يبدو أن هذا فعل الحسّ المشترك لا من جهة كونه حسّاً مشتركا بل من جهة كونه حسّ حيوان ما مثلا الحيوان

العاقل. فهذا إذن أيضا نوع آخر من أنواع [كائنة] بالعرض أي أنه يعرض للحواسّ أن تدرك الفروق الفرديّة (من جهة كونها فرديّة) لا من جهة كونها حواسّ بسيطة، بل من جهة كونها حواسّ بشريّة وبخاصة الفروق الجوهريّة إذ يبدو أن إدراك المعاني الفرديّة للجواهر التي ينظر العقل فيها خاص بحواسّ الإنسان. وينبغي أن تعلم أن إدراك المعنى الفرديّ خاص بالحواسّ وأن فهم المعنى العام خاص بالعقل والعام والفرديّ يفهمان من طرف العقل أي حدّ العام والفرديّ، ثم قال .... يعني والبصر لا ينفعل عن المعنى المحسوس بالعرض لأنه لو انفعل عن شيء ما فرديّ من جهة كونه فرديًا لما لزمه أن ينفعل عن شيء ما فرديّ آخر، ثم قال .... يعني أما من بين نوعي الأشياء المحسوسة من ذاتها فالخاصة هي التي ينبغي أن تعدّ في ما هو بالجوهر، وهي المحسوسات حقًا وبالجوهر لأنها تلك التي يقع الإحساس بها في البداية وبالجوهر. أما الأخرى وإن وقع الإحساس بها بالجوهر فليست مع ذلك الأولى، ثم قال .... وهي التي طبعت على أن تحسّ بها في البداية وبالجوهر كل واحدة من الحواسّ، وكذلك فطبيعة وجوهر كل واحدة من الحواسّ هما في الإحساس بها ....

66 – لمّا أكمل القول العام في المحسوسات عاد إلى القول الخاص بكل محسوس على حدة وأولا بمحسوس البصر وقال .... يعني وجليّ من ذاته أن المحسوس الذي ينسب إلى البصر خاصة هو المرئيّ والمرئيّ هو اللّون والشّبيه به من الأشياء التي ترى في الظلام والتي لا تملك في اللّون اسما جامعا ولا تملك أيضا في ذاتها اسما يدلّ على ما هو فيها شبه الجنس، بل لا يمكن أن تعرض إلاّ في قول مركّب كأن نقول إنها تلك الأشياء التي ترى في الظلام ولا ترى في الضوء كالأصداف، ثم قال .... يعني ونحن سنبيّن من بعد الصّيغة التي يقال حسبها إن اللّون وهذه الأشياء هي مرئيات، أي هل يقال ذلك بلبس أم من جهة سابق ولاحق ؟ ثم قال .... يعني فالمرئي هو في

الواقع اللّون. أما اللّون فهو ما هو مرئيّ من ذاته وقول من ذاته ليس من جهة المعنى الأول من المعاني التي يقال حسبها ذلك الذي هو بالجوهر (وهو النّوع الذي تكون المقولة الأوليّة فيه في جوهر الموضوع) بل من جهة المعنى الثاني (وهو الذي يكون الموضوع فيه في حدّ المقولة الأوليّة)، فاللّون هو السبب ليكون الشيء مرئيا وبما قاله .... يعني : من جهة كون اللون هو السبب أو كونه يوجد فيه السبب ليكون شيء ما مرئيا .....

67 – وجوهر اللّون وكنهه من جهة كونه مرئيا هما أنه يحرّك المشفّ بالفعل، ثم قال .... يعني وهذا التّعريف يدلّ على طبيعته وجوهره من جهة كونه مرئيا. والدليل على كون اللّون هو محرّك المشفّ بالفعل لا المشفّ بالقوّة هو أنه مرئي بدون الضّوء بحيث يصبح به المشفّ بالقوّة مشفّا بالفعل، وهذا إمّا يبين أنه يظن أن الألوان توجد في الظلام بالفعل وأنه إن كان الضوء ضروريّا لرؤية اللّون فليس إلاّ من جهة كونه يجعل المشفّ بالقوّة مشفّا بالفعل، أو أنه يظنّ أن الضّوء ضروريّ للرؤية من جهة كون الألوان توجد في الظلام بالقوّة ومن جهة كون المشفّ يحتاج أيضا في تقبّل اللّون ليكون مشفّا بالفعل. وابن باجة تشكّك في هذا التّعريف بالمشفّ وقال إنه ليس ضروريّا أن يكون المشفّ بقدر ما يتحرّك بفعل اللّون مشفّا بالفعل، لأن إشفافه بالفعل هو إضاءته وإضاءته ضرب من لون واللّون ليس إلاّ امتزاج جسم مضيء بجسم مشفّ كما تبيّن في كتاب الحسّ والمحسوس. وكل متقبّل لشيء ما لا يتقبّله إلاّ بالشكل الذي يفتقر حسبه إليه. وهذا اضطرّه لعرض هذا القول في صيغة مختلفة عن التي ذكرها العارضون وقال .... والقول إن اللّون يحرّك المشفّ بالفعل يعني أنه يحرّك المشفّ من القوّة إلى الفعل لا أنه يحرّك المشفّ من جهة كونه مشفّا. أما الضوء فهو ضروريّ في الرؤية لأن الألوان توجد في الظلام بالقوّة وهو يجعلها قادرة بالفعل على تحريك المشف من جهة كونه يفتقر للضّوء أو لما هو صادر عن الضّوء أي اللّون، وهذا العرض جدّ

عسير حسب ما تدل عليه كلماته. أما الإسكندر [الإفروديسي] *Al-exander Aphrodisiensis* فيعطي الحجة على كون المشف بالفعل يتحرك على ما يظهر بفعل اللون، إذ الهواء يبدو في كثير الأحيان ملونا بلون نراه بواسطة الهواء كما أن الجدران والأرض تتلون بلون النبات عند مرور السحب فوقها. لذا فلو لم يتلون الهواء بلون ذلك النبات لما تلونت الجدران والأرض به. وجلي أن اللون وإن صدر عن جسم مضيء إلا أنه يختلف عنه حدا وجوهرا، فاللون كما يقال غاية المشف المحدود، أما الضوء فهو اكتمال المشف غير المحدود. من ذلك يتجلى أنه لا ينبغي بالضرورة أن يكون ما يتحرك بفعل اللون غير مضيء، بل ينبغي بالضرورة أن يكون غير ملون إذ لا شيء يتقبل ذاته أو يكون سبب شيء ما في تقبل ذاته. وهذه القضية بينة من ذاتها وكثيرا ما يستخدمها أرسطاطليس. وسواء أكان التحرك والتقبل روحانيين كما يتقبل الهواء اللون أو هيولانيين كما يتقبل الجسم الممتزج من مضيء ومشف مظلم اللون، ولو كان ممكنا أن يتحرك المشف بالفعل من طرف اللون لكان ضروريا أن يكون له ذلك إما بالجوهر أو بالعرض أي إما من جهة كونه مشفا بالفعل أو من جهة كونه مشفا فقط، ولكن يحدث له ألا يتحرك بفعل الألوان إلا لكونه مشفا بالفعل فيكون ذلك من جهة كونه مشفا، وهذا رأي ابن باجة، إلا أنه جلي من ذاته أن الضوء ضروري لتكون الألوان مرئية، وسيكون ذلك إما لأنه يعطي الألوان صورة وهيئة تفعل في المشف بهما أو لأنه يعطي المشف صورة يتقبل بها الحركة من الألوان أو للسببين معا. وجلي أننا حافظنا على ما يقول أرسطاطليس في بداية هذا القول (وقد وضعه موضع شبه الجلي من ذاته) لكان إذ ذاك ضروريا ألا يكون الضوء ضروريا لتكون الألوان محركة للمشف إلا من جهة كونه يعطي المشف صورة ما يتقبل بها الحركة من اللون أي الإضاءة، إذ أن أرسطاطليس وضع مبدأ كون اللون مرئيا من ذاته وكون قولك إن اللون مرئي يشبه قولك إن الإنسان قابل للضحك، أي من جنس القضية الجوهرية التي يكون

الموضوع فيها سبب المقولة الأوليّة لا المقولة الأوليّة سبب الموضوع كما لو قيل : الإنسان عقلانيّ، وذلك ما كان يقصد عندما قال .... حسب ما عرضناه وإن سلّمنا بهذا تجلّى أنه يمتنع أن نقول إن الضّوء هو الشيء الذي يضفي على اللّون هيئة وصورة يصبح مرئيا بهما، لأنه لو كان كذلك لكان إعداد الرؤية للّون عارضا وثانيا لا أولا أي بواسطة تلك الهيئة إذ أنه جليّ أن الرؤية شيء ما لاحق بالمرئي وأن تناسبه باللّون ليس كتناسب العقلانيّة بالإنسان، وجليّ إذن أن نسبته هي كنسبة قابليّة الضحك إلى الإنسان. وهكذا فاللّون من جهة كونه لونا مرئي بدون كيفيّة أخرى عارضة له، ولو كان كذلك لما كان الضّوء ضروريا ليكون اللّون محركا بالفعل إلاّ من جهة كونه يعطي الموضوع الخاصّ به تقبّل الحركة منه. ويبدو أن أرسطاطليس لم يضع ما وضعه إلاّ بنيّة حلّ هذا الإشكال، وطبقا لذلك يجب أن يفهم من قوله أن الألوان تحرّك البصر في الظلام بالقوّة إذ الضّوء هو ذلك الذي يجعلها متحرّكة بالفعل. من هنا يشبّه الضّوء بالعقل الفعّال والألوان بالكليّات، فما يستخلص حسب المثال وبصفة عريضة غير شبيه بما يستخلص حسب البرهان. أما المثال فلا يقصد إلاّ إظهارا لا تثبّتا، ولا يستطيع أحد ما أن يقول إن اللّون لا يوجد بالفعل إلاّ بوجود الضّوء إذ اللّون هو غاية المشفّ المحدود، أما الضّوء فليس بغاية المشفّ المحدود، ولذا فهو ليس ضروريّا في وجود اللّون بل في جعله مرئيا كما حدّدنا. لذا فلنعد القول إنه لما بيّن أن اللّون من جهة كونه مرئيا يحرّك المشفّ بالفعل وإن تلك هي طبيعته من جهة كونه مرئيا بذاته وإنه يمتنع أن تكون الرؤية بدون الضّوء عاد لذكر ما ينبغي النّظر فيه أولا من بين تلك الأشياء وقال .... يعني ولكن لأن كل لون لا يرى إلاّ في الضّوء وجب الكلام أولا عن الضّوء، فالضّوء أحد الأشياء التي تكتمل الرؤية بها، ثم قال .... يعني وسنكمل ذلك مبتدئين القول بما هو المشفّ .....

68 – بعد أن ذكر أنه ينبغي أولا النّظر في طبيعة المشفّ أخذ يعرّفها وقال .... يعني والمشفّ هو ذلك الذي ليس مرئيا عن ذاته أي

بلون طبيعي موجود فيه بل ذلك الشيء الذي هو مرئي بالعرض أي بلون خارجي، وما قاله واضح. ولذا فهو مطبوع على تقبّل الألوان لأنه لا يملك لونا خاصا في ذاته، ثم قال .... يعني وبما أن الإشفاف لا يوجد في الماء وحده ولا في الهواء وحده، بل أيضا في الجرم السماويّ كان ضروريًا ألاّ يكون الإشفاف في أحد هذه الأشياء من جهة كون ذلك الشيء هو ذلك الشيء الذي هو مثلا من جهة كون الماء ماء أو السماء سماء، بل من جهة الطبيعة المشتركة الموجودة في الكل ولو لم تملك اسما. وما قاله جليّ .....

69 - بعد أن بيّن أن طبيعة المشفّ هي بالنّسبة للضّوء كالهيولى بالنّسبة للصّورة أخذ يحدّد ما هو الضّوء وقال .... يعني أما جوهر الضّوء فهو كمال المشفّ من جهة ما هو مشفّ أو كمال تلك الطبيعة المشتركة في الأجسام، وهذا ما قاله .... يعني أما الجسم المشفّ بالقوّة فهو ذلك الذي توجد فيه تلك الطبيعة المشتركة مع الظلمة، ثم قال .... يعني والضّوء في المشفّ غير المحدود هو كاللّون في المشفّ المحدود بما أن المشفّ لا يكون مشفًا بالفعل إلاّ بواسطة جسم مضيء بالطبع كالنار وشبيهاتها من الأجسام العالية جداً المضيئة، ثم قال .... يعني فطبيعة الإشفاف الموجودة في الجرم السماويّ تقترن دائما بذلك الشيء الذي يجعل هذه الهيئة [كائنة] بالفعل، ولذا لا توجد قطّ سماء مشفة بالقوّة كما هي تلك الأشياء التي هي من تحتها بما أن الضّوء تارة يكون حاضرا وتارة لا، أما تلك الطبيعة السماويّة فهي مضاءة دائما. ومن هنا يتبيّن أيضا أن الألوان لا تحصل على الهيئة من الضّوء، فالضّوء ليس سوى هيئة الجسم المشفّ .....

70 - بعد أن بيّن أن الضّوء هو كمال الجسم المشفّ من جهة كونه مشفًا أخذ يبيّن الكيفيّة التي سيثبت بواسطتها أن الضّوء ليس

بجسم بل قابليّة وهيئة في الجسم المشفّ وقال .... يعني ويبدو أن الضّوء هو ضدّ الظلمة من جهة العدم والهيئة، ثم قال .... يعني لذا فيتبيّن من هنا أي أنّ الظلمة هي انعدام الضّوء في المشفّ أنّ الضّوء ليس بجسم بل حضور لمعنى في المشفّ يقال انعدامه ظلمة عند حضور الجسم المضيء، وما قاله بيّن لأن موضوع الظلمة والضّوء هو الجسم وهو المشفّ أما الضّوء فهو صورة وهيئة ذلك الجسم ولو كان جسما لدخل جسم جسما، ثم قال .... يعني ولم يقل أمبيدوقلاس *(Empedocles)* أي شيء عندما قال إن الضوء جسم وإنه ينتقل أولا ويسير بين الأرض والمحيط ثم ينتقل إلى الأرض غير أن الحسّ لا يدركه بسبب سرعة الحركة، ثم قال .... يعني فهذا الكلام أي كلام أمبيدوقلاس خارج عن المنطق إذ يمكن ألاّ يدرك ذلك الأمر في فضاء ضيّق بل في أكبر فضاء أي من الشرق إلى الغرب يكون الإبتعاد عن المنطق كأكبر ما يكون .....

71 – بعد أن ذكر أن اللّون هو محرّك المشفّ من جهة كونه مشفًا بالفعل أخذ يعطي السبب في ذلك وقال .... يعني واللّون هو محرّك المشفّ لأن متقبل اللّون لابدّ أن يفتقر إلى لون وما يفتقر إلى لون هو مشفّ لا مرئي من ذاته، ولكن إذا قيل مرئيا فسيكون كما يقال إن المظلم مرئي أي إنه مطبوع على أن يرى بما أن المشفّ مظلم إذا لم يكن الضّوء حاضرا، وهذا ما كان يقصد لما قال .... يعني أو ذلك الذي هو مرئي من حيث يقال إن المظلم مرئي، ثم قال .... يعني والمشفّ الذي ليس مرئيا من ذاته ليس المشفّ الذي يكتمل بالضّوء بل المشفّ الذي هو مضيء بالقوّة، ثم قال .... يعني والمشفّ يوجد حسب هاتين الهيئتين لأن الطبيعة المتقبّلة للإشفاف تتقبّل في بعض الأشياء كلتيهما فهي توجد تارة مظلمة وطورا مشفّة، وقال ربّما لأن ذلك لا يحدث بكيفيّة متعادلة في تلك الطبيعة بل فقط في الأشياء المشفّة القابلة للكون والفساد. أما الطبيعة السماويّة فلا تقبل الظلمة أبدا إلاّ

ما يُحسَبُ من خسوف القمر وفي اختلاف مواقعه بالنسبة للشمس (لو سلّمنا بأن طبيعة القمر هي من الطبائع المشفّة لا من الطبائع المضيئة ولعل القمر متركّب من هاتين الطبيعتين) .....

72 لما ذكر أن في المرئيات [هناك] ما هو لون وما ليس بلون (وهو ذلك الذي لا يملك اسما مشتركا) وأن خاصيّة اللّون هي ألاّ يرى إلاّ في الضّوء أخذ يقول إن هيئة تلك المرئيات الأخرى مضادّة للّون أي إنها ترى في الظلام ولا في الضّوء وقال .... يعني وليس كل مرئي يرى في الضّوء، بل هذا هو الصّواب فقط أي أن اللّون الخاص بكل مرئي اتّفق يرى في الضّوء وعلى حدّ السّواء أن كان ذلك المرئي يرى في الظلام أم لا، ثم قال .... يعني وقلنا إنه لا ضرورة أن يرى كل مرئي في الضّوء لأن من الأشياء [هناك] ما يرى في الظلام لا في الضّوء كالكثير من الحيوانات والأصداف وقرن الهلال (cornu) وغيرها وتلك كلها لا تملك نفس الإسم، ثم قال .... يعني غير أنه وإن كان يُحسُّ بتلك الأشياء في الظلام إلاّ أن اللّون الخاص بكل واحدة منها لا يُحسُّ أن ذاك به بل عند حضور الضّوء فقط. ولذا فلا أحد يستطيع أن يقول إنّ أي لون كان يرى في الظلام، ثم قال .... يعني أما السبب الذي ترى من أجله تلك الأشياء في الظلام لا في الضّوء فسوف يقول عنه في مقام آخر ويبدو أن هذه الأشياء ترى في اللّيل لا في النهار لأن فيها قليلا من الطبيعة المضيئة إذ تختفي عند مجيء الضّوء بسبب ضعفها كما يحدث ذلك في الأضواء الضّعيفة مع القويّة (ولذا لا تظهر النجوم في النهار). وطبيعة اللّون هي غير طبيعة الضّوء والمضيء، فالضّوء مرئي بذاته أما اللّون فهو مرئي بواسطة الضّوء .....

73 – لما بيّن ما هو المرئي، أي اللّون، وما هو المشفّ، وما هو الضّوء أخذ يقول عن خلاصة الأشياء التي بيّنها وقال .... وما قاله واضح، أي هاتان القضيّتان اللّتان إحداهما هي أنّ كل ما يرى في الضّوء لون والثانية على العكس، أي أنّ كل لون مرئيّ في الضّوء إذ

أن تلك الأشياء التي تظهر في الظلام جلي أنها لا ترى، ذلك واضح من جهة لونها الخاص، ثم قال .... يعني فهذا هو أيضا ذلك الذي أدى بنا لنقول في معرفة جوهر اللّون من جهة كونه مرئيا إنه ذلك الذي يحرك المشفّ بالفعل، ويقصد به أن ذلك الحدّ لا يبيّن جوهر اللّون إلاّ من جهة كونه ظهر لنا أنه يستحيل أن يرى لون بدون ضوء وأن الضّوء يدخل البصر من جهة كونه يضفي على المشفّ استعدادا ليتحرّك بفعل الألوان ولا من جهة كونه يضفي على الألوان هيئة قارّة. وهذا تبيّن في ما قبل، ثم قال .... يعني والضوء هو اكتمال المشفّ فقط والدليل على كون الضّوء لا يملك الوجود بدون المشفّ هو أنه لو وضع شيء ما ملوّن فوق البصر ذاته لما أدرك إذ لا يوجد ضوء بين اللّون والبصر بما أنه لا يوجد هناك مشفّ. لذا فإن حذف المشفّ حذف كذلك الضّوء وإن وجد الضّوء كان المشفّ، ثم قال .... ولكن تبعا لما قلناه من أنه لو وضع اللّون فوق البصر لما رآه كان ضروريا من ألاّ تكتمل رؤية اللّون إلاّ متى حرّك اللّون المشفّ الذي هو متوسّط بينه وبين البصر ومتى حرّك المتوسّط المبصر باتّصاله بالبصر كالهواء فعندما يقترن بالبصر يحرّكه اللّون عندما يضاء ثم يحرّك هو البصر بدوره .....

74 – لما بيّن أن فعل البصر لا يكتمل إلاّ بالمشفّ المتوسّط بدليل أنه لو وضع اللّون فوق البصر لما رآه، وكذلك أن الرؤية لا تكتمل إلاّ بالضّوء وأن الضّوء لا يوجد إلاّ في المشفّ المتوسّط، أخذ يدحض ديموقريطس *(Democritus)* القائل إنه لو كانت الرؤية في الخلاء لكان الصّواب فيها أكبر، وقال .... يعني ولما تبيّن أن الرؤية لا تقع إلاّ بالمتوسّط لم يكن ديموقريطس مصيبا في ظنّه أنه لو كانت الرؤية بواسطة الخلاء لكان الصّواب فيها أكبر، ثم قال .... يعني فما قاله من أن الرؤية ستكون أكمل في الخلاء مستحيل، والدليل على ذلك ما قد تبيّن من قبل من كون البصر من جهة ما هو قوّة محسّة يتحرّك وينفعل عن اللّون، ومن كون اللّون يحرّكه ويمتنع أن ينفعل البصر وأن

يتحرّك من طرف اللّون إن كان الجسم الملّون خارج البصر إلاّ لو حرّك ذلك الجسم الملّون من قبل المتوسّط من جهة الملامسة ولو حرّك المتوسّط البصر، ولو كان بين البصر والمرئي خلاء لما استطاع عندئذ أن يحرّك البصر إذ أن كل هيئة موجودة في الجسم لا تفعل إلاّ من جهة الملامسة. لذا فإن لم يلمس المتحرّك النّهائي من طرف محرّك كان ضروريّاً أن يكون بينهما متوسّط ليرّد الإنفعال، وذلك المتوسّط سيكون ملموسا ولامسا، أما المحرّك الأول فسيكون لامسا لا ملموسا والمحرّك النّهائي ملموسا لا لامسا. من هنا فضروريّ أن ينفعل البصر عن المتوسّط لا عن الخلاء كما ظنّ ديموقريطس. وهذا برهان على كون البصر يستحيل أن يقع بواسطة الخلاء، لا على كون البصر يستحيل أن يقع إلاّ بمتوسّط إذ يمكن لأحد ما أن يقول إنه لو كانت ضرورة وجود المتوسّط هي بسبب اختلاف المحسوس عن الحاسّة لكان ضروريّاً إذن أنه لو لامس المحسوس البصر أن يحسّ به، والحال ليست كذلك. ولهذا فلا يقصد أرسطاطليس بهذا القول أن البصر يحتاج بالضّرورة إلى متوسّط بل يريد أن يبيّن أنه إذا ما كانت المحسوسات متميّزة عنه فسيمتنع أن يقع الإحساس بها عن طريق الخلاء كما ظنّ ديموقريطس. واستند على هذا، أي أن الحواسّ تحتاج بالضّرورة إلى متوسّط، أي أن المحسوسات لو وضعت فوقها لما أحسّت بها وأن الرؤية لن تكون أيضا إلاّ بواسطة الضّوء وأن الضّوء لا يوجد إلاّ بالمتوسّط، ثم قال .... يعني ولما تبيّن أن الرؤية تحتاج بالضّرورة إلى متوسّط فقد تبيّن بذلك السبب الذي لا يرى اللّون من أجله إلاّ في الضّوء، وهو أنه لا يرى إلاّ بمتوسّط. وهذا يدلّ على كونه لا يظنّ أن السبب في وجود الضّوء عند الرؤية هو كي يجعل الألوان [كائنة] بالفعل كما ظنّ البعض، ثم قال .... يعني والنار ترى في الظلام وفي الضّوء معا لأن كليهما مرتبطان بها، أي لأنها تجعل المتوسّط مشفّا بالفعل من جهة كونها مضيئة وتحرّكه من جهة كونه لونا في الجسم .....

75 - بعد أن بيّن أن حاسّة البصر لا تقع إلاّ بمتوسّط أخذ يقول أيضا إنه لهذا السبب بالذات تحتاج ثلاث حواسّ بالضّرورة إلى متوسّط، وكلامه واضح ويما قاله .... يقصد : ورأينا في حاسّتي اللّمس والذّوق من أنهما تفتقران إلى متوسّط هو كرأينا في الحواس الأخرى، ولو أن تينك الحاسّتين تبدوان محسّتين لو وضعت المحسوسات فوقهما. ولذا لا يبدو أنهما محتاجتان إلى وسيط بعين الوضوح الذي هو في الثلاث الأخرى، ثم قال .... يعني السبب الذي تحسّ حاسّتا اللّمس والذّوق من أجله بمحسوساتها الموضوعة فوقها، وليس الأمر كذلك بالنّسبة للحواسّ الثلاث الأخرى .....

76 - يقول إن المتوسّط في الصوت هو الهواء لا الماء لأن الحيوانات التي هي في الماء لا تسمع حسب ما يبدو لي إلاّ بواسطة الأصوات الواقعة في الهواء خارج الماء، إذ يظهر أن الصوت لا يصدر عن قرع الأشياء في الماء على عكس الرائحة، ثم قال .... يعني أما الطبيعة المتقبّلة للرائحة، أي التي هي في المتوسّط، فلا اسم لها كما تملك الطبيعة التي تتقبّل اللّون في الماء والهواء اسما يعني هذا الإسم المشفّ، ثم قال .... يعني فمن هنا يظهر أن تقبّل الرائحة ليس بخاصيّة الهواء من جهة ما هو هواء ولا خاصيّة الماء من جهة ما هو ماء بل ينبغي أن يحدث انفعال ما في الطبيعة المشتركة بينهما، وتلك الطبيعة طبعت على تقبّل الروائح الخارجيّة، وقد يكون ألاّ تملك أصلا رائحة من ذاتها، كما أن المشفّ هو الطبيعة التي تتقبّل الألوان الخارجيّة وتلبسها من جهة كونها لا تملك لونا خاصا. وهذا يدلّ على كونه لا يظن أن الرائحة هي جسم مذوّب في الهواء من جسم ذي رائحة بل ضرب من الكيف طبعت بواسطته تلك الطبيعة على أن تكتمل به، ولكن الرائحة لا تكتمل به كالمشفّ بواسطة اللّون ولكنّ اللّون لا يكتمل بواسطة المشفّ. وكما أن اللّون يملك وجودا مزدوجا، أحدهما في المشفّ المحدود (وهو ما هو فيه طبيعيّ) والآخر غير المحدود (وهو ما هو فيه خارجيّ)، كذلك تملك الرائحة هذين الوجودين بالذّات، أي وجودا في الرّطب ذي

الطعم (وهو الوجـود الطبيعي) ووجـودا في الرّطب غيـر ذي الطعم (وهو الوجود الخارجيّ). وسنبيّن ذلك بعد أن نكون تكلّمنا عن هذه الحاسّة، ثم قال .... يعني وبسبب تلك الطبيعة المشتركة تصدر الرائحة عن كـلا الأسطقسـين، أي عن الماء والهواء. فـالحيـوانات المائيـة تملك حاسّة الشّم ولا شك في كون ذلك يقع بتوسّط الماء، ثم قال .... وكان يريد أن يبيّن بهـذا أن الحيتان تشمّ بدون تنفّس وأن هذا غيـر بعيد الإحتمال كما تشمّ الكثير من الحيوانات السّاكنة في الهواء اللاّمتنفّسة بدون تنفّس، ثم قـال .... يعني لماذا تشمّ بعض الحيـوانات بالتّنفس والبعض لا ؟ .....

77 - يبدو أنه يرتّب النّظر في القوى الحسيّة من جهة سموّها لا من جهة طبيعتـها، ولذا وضـع القول في البصـر قبل القول في الحواسّ الأخرى، ثم وضـع القول في السّمع ثم في الشّم. وخلاصـة كلامه في هذا البـاب أن بعض الأشـيـاء هـي ذات صوت كـالصّلدة وبعضـها لا كاللّينة ومن بين ذوات الصّوت يقال إن البعض هـي ذات صوت بالفعل والبعض بالقوّة .....

78 - يعني بشـيء مـا القـارع وعند شـيء ما المقروع وفي شيء ما المتوسّط، أي الهواء أو الماء. وما يقوله في هذا الباب واضح وخلاصته أن الصّوت يأتي من قارع ومن مقروع ومن شيء ما يحدث فيه القرع، فالقرع فعل، فله إذن فاعل أي القارع وهيولى أي المقروع. وبما أن القـرع هو حـركة مـحليّة فلا يقع إلاّ في الماء والهواء بما أنه يمتنع أن يكون في الخلاء كما قيل في الأقاويل العامة. أما المقروع الذي يصدر الصّوت عنه فهو على نوعين إما ناعم صلد كالنّحاس أو أجوف، ولذا فالصّوت يصدر عن الناعم بسبب دفع الهواء عن أجزائه بكيفيّة متعادلة عند القرع (وذلك الذي كان يقصد لمّا قال .... بما أن الحـال هي في خصـوص الصّوت في هذا المعنى كمـا في انعكاس

الأشعة، أي أنه يظهر بقوّة في الأجسام الصلدة لأنه يوجد بكيفيّة متعادلة فيها، ولذلك السبب يتجمّع الفعل الواحد فيها كالناس عندما يجرّون حملا ثقيلا)، أما في الأجسام الجوفاء فبسبب تجدّد الهواء المتواتر فيها والذي لا يقدر أن يخرج منها، ولذا يدفع كما تدفع الكرة عن الجدار. وهذا ما كان يقصد هنا بالإنعكاس. ويجب أن تعلم أن الصوت لا يقع في الهواء من جهة كون الهواء الذي يدفع من القارع يتحرك تلقائيا وبكيفيّة فرديّة حتى يصل إلى السّمع، بل يجب أن تعلم أنّ ما يقع في الهواء من قرع الأجسام بعضها ببعض شبيه بما يقع في الماء من دوران عندما تلقى حجارة في الماء، أي أنه يقع في الهواء عند القرعة شكل كرويّ أو شبه كرويّ قطره هو مكان القرعة بدفع الهواء من ذلك المكان بكيفيّة متعادلة أو تكاد، والدليل على ذلك أنه يمكن سماعه في أية نقطة اتّفقت من الهواء تكون ذات عين البعد عن القارع وهو البعد الطبيعي والأبعد منه لا يستطاع سماع ذلك الصوت فيه، ولذا فكل قرع له شكل كرويّ محدود. وتلك هي الحال في الرائحة واللّون، أي أنهما يتحركان في كل الجهات طبقا لهذا الشكل الكرويّ .....

79 - لمّا بيّن أن القرع يقع بواسطة شيء ما وعند شيء ما وفي شيء ما وبيّن ما يقع القرع به وحسبه أخذ يبيّن ما يقع القرع فيه وقال .... يعني ولكن الماء يعكس الصوت بأقلّ قوّة من الهواء، ثم قال .... يعني والهواء لا يكفي ليقع الصوت بدون شيء ما مقروع ولا الماء يكفي أيضا لذلك بل يُحتاجُ ليكون في الهواء قرع للأجسام الصلدة بعضها ببعض وفي الهواء بالذات .... يعني والصوت يقع إذا ما كان قرع لأجسام صلدة بعضها ببعض وفي الهواء بالذات، وسيكون قرع الهواء بالذات بحركة من السرعة بحيث تسبق حركة الهواء، وإذا ما كان القارع ذا عرض وكمّ صدّه الهواء آن ذاك، فلو كان القارع والقرع هكذا لحدث أن يبدو الهواء شبه قارّ ولا منقسم وإن كانت حركته بطيئة، ثم قال .... يعني والدليل على كون الصوت لا يقع إلاّ إذا كانت

حركة القارع أسرع من الإنقسام هو أنه لو قرع شيء ما من الأشياء التي طبعت على أن تصوّت بقوّة وبسرعة لحدث الصوّت كما يحدث عندما يلطم إنسان بقوّة وسرعة جثوة من الرّمل. وبسبب ما قاله ينتج أن الأشياء التي هي ذات حركة سريعة تفعل في الهواء صوتا ولو لم تلطم شيئا آخر كحركة السّياط في الهواء .....

80 - لما بيّن الأشياء التي يقع الصوت منها وكيف يقع أخذ يبيّن وجود نوع عارض ما للصوّت، ويقال الصدّى وهو تكرار الصوّت مع المحافظة على شكله كما [يكون] في الدّيار المهجورة، وقال .... يعني أما الصدّى فيقع من الهواء الذي يكون واحدا أي محدودا ومحتوى من جرّاء ذلك الذي يحتويه ويمنعه من الخروج، فعندما تكتمل حركته بفعل القارع الأول يدفع الهواء عن جوانب الشيء الذي يحتويه ويقرعه قرعة ثانية شبيهة بالقرعة الأولى التي فعلت الصوّت، وهكذا يسمع نفس الصوّت مكرّرا وكأنه مجيب للأول، وشبّه ذلك بالكرة المدفوعة إذ عندما تدفع الكرة تحدث فيها حركة شبيهة بالحركة الأولى ويسمع الصدّى بعد الصوّت الأول كأنه مجيب له بما أنه تبيّن من قبل أن هناك بين كل حركتين سكونا ولا ينبغي أن يفهم مما قاله .... أنه يقع من جرّاء الهواء الواحد لأنه متميّز بالحركة عن أجزاء الهواء الأخرى كالحجارة عندما تلقى إلى الأمام وكالكرة، بل ينبغي أن نفهم أنه يقصد بالهواء الواحد الواحد لأنه محدود ومحتوى من الإناء، إذ أن الهواء الذي هو هكذا لو حدث فيه أي انفعال وحركة قويّة لحدث [فيه] عندئذ من القرعة ما يشبه ما يحدث من سقوط الحجارة في الماء، أي أنّ تلك الحركة لا تكتمل بسبب ما يحدّها بالذات ولذلك السبب تقرع ثانية من جوانب الإناء الحاذ لها، ولذا يحدث انفعال آخر شبيه بالأول وبسببه يتكرّر تلك الصوّت. ولذا شبّه أرسطاطليس الهواء في هذه الحركة بالكرة التي عندما تلقى إلى الأمام تدفع متحرّكة مما تجري نحوه في حين عدم اكتمال حركتها دفعا إلى الوراء شبيها بالأول لا من جهة كون جزء

واحد من الهواء هو ذلك الذي يحدث فيه ثانية ذانك التّردد والدّفع، ثم قال .... ويشير بهذا إلى كيف تحرّك الكرة في الهواء عند القرع، فمثل هذه الحركة لا تقع في الهواء من جراء القرعة إلاّ في شكل التّردد إذ أنّ القارع يدفع الهواء أولا دفعا مستقيما إلى الجهة التي يتحرّك القارع نحوها، ولو لم تقع حركة الانعكاس في أجزاء الهواء لما وقعت هذه الحركة في كل أجزاء الشيء المقروع بكيفيّة متعادلة أو تكاد بحيث يحدث عن ذلك شكل كروي أو يكاد يكون قطره هو الشيء المقروع، وقال .... يعني ولعل السبب الذي يقع من أجله الصّدى أي الإنعكاس كائن دائما في الصّوت ولكن بضعف، إذ لو كان من القوّة بحيث يفعل انفعالا دائما في الهواء متباينا في العدد عن الإنفعال الأول وشبيها به في الكيف لوقع الصّدى .... ثم قال وما يعرض في الصّوت شبيه بذلك الذي يعرض للضّوء، فالضّوء له انعكاسان قويّ وضعيف، فالقويّ يفعل ضوءا ثانيا وهو انعكاس يقع عن الأجسام اللاّمعة وهو شبيه بالتّردد الذي يفعل في الهواء صوتا ثانيا، وأما الثاني فهو الضّوء الضّعيف الذي ترى الأشياء بسببه في الظلّ وهو شبيه بالتّردد الذي يسمع الإنسان صوته به وهو ما لا يصل إلى هذا الحدّ بحيث يكون كالإنعكاس الذي يقع من الماء والنّحاس اللّذين يفعلان ضوءا ثانيا في الجهة المعاكسة للضّوء الأول كالتّردد القويّ الذي يفعل في الهواء صوتا ثانيا في الجهة المعاكسة للصّوت الأول. وما نعرف هذا الإنعكاس للضّوء به هو كما قال أننا نراه في المكان الذي لا تقع الشمس عليه إذ أنّ الضّوء مطبوع على الخروج من الشيء المضيء حسب اتّجاهات مستقيمة نحو الجهة المعاكسة للجزء المضيء في الجسم المنير كما بيّنه محرّرو كتب المناظر *(Aspectuum)*، فلو لم يكن إذن هناك انعكاس لكانت الظلمة آن ذاك في كل الجهات ما عدا الجهة التي تقابلها الأشعّة، كما أنه لو كانت حركة الهواء التي تفعل الصّوت فقط في الجهة التي يدفع فيها من طرف القارع لما سمع

الصّوت إلاّ من الذي يكون في تلك الجهة فقط، ولكن صوت الشيء المقروع يسمع في جميع الجهات. ولذا نعلم أن ما يحدث للضّوء من شكل كرويّ شبيه بما يحدث لحركة القرع في الهواء. وطبقا لهذا ينبغي إذن فهم التّشابه بين هذين الإرتدادين. أما لو كان الجسم منيرا في جميع أجزائه فلاشكّ أنه سيفعل كرة ضوئية، وتبيّن ذلك في المناظر. إذن فالفارق بين هذه الكرة والأولى هو أن الضّوء في هذه متجانس وفي تلك متباين من جهة القوّة والضّعف. ويبدو أيضا أن كرة الضّوء التي يفعلها الجسم المنير في واحد من أجزائه مع كونها ليست متجانسة معه في الضّوء ليست أيضا ذات استدارة مكتملة، أي أن قطرها الأكبر هو ذلك الذي يخرج من الجسم المنير نحو المحيط في الجهة التي تقابلها الأشعّة والأصغر هو في الجهة المعاكسة (وهي الجهة التي هي ذات الظلّ الأكثف بين كل الجهات والأقلّ ضوءا) .....

81 – ولما تبيّن من ذلك أن الهواء هو هيولى الصّوت لأنه يمتنع أن يقع إلاّ بتوسّطه لم يخطئ بهذه الكيفيّة من قال إن الصّوت يقع بتوسّط الخلاء، وقد كان يظن أن الهواء خلاء وإن أخطأ بقدر ما كان يظنّ أن الهواء خلاء، لذا فهو يثني عليهم لأنهم قالوا صوابا بكيفيّة واحدة وإن أخطؤوا في ظنّهم، ثم قال .... يعني والهواء هو ذلك الذي يفعل السمع إذا ما تحرّك واحدا ومتّصلا، ولكن هذه الحركة لا توجد فيه كواحد ومتّصل من جهة كونه مرنا بل فقط إذا ما كان المقروع جسما أملس. وبعد أن أعطى السبب الذي ينبغي من أجله أن تكون الحركة واحدة ومتّصلة، وهو أنه ينبغي أن يكون المقروع جسما أملس، أعطى السبب حول هذا وقال .... يعني ونقول إنه ضروريّ ليقع الصّوت أن يكون المقروع أملس لأن الصّوت الواحد لا يقع إلاّ من حركة واحدة إذا ما كان الجسم المقروع أملس. لذا فعندئذ تقع الحركة التي تقع في الهواء بفعل قرعة واحدة لأن أجزاء الهواء تدفع معا عن سطحه إذ أن سطح الشيء الأملس واحد، ولهذا السبب سوف تكون القرعة واحدة، ولهذا السبب سوف يكون الصّوت أيضا واحدا. أما السّطح الأحرش فليس

بواحد بل كثير من السّطوح، ولهذا السبب سوف تكون قرعات كثيرة، ولهذا السبب لن يكون هناك صوت أصلا من جرّاء اختلافها وانعدام أشكالها، وبما أن واحدة منها لا تكفي لفعل الصّوت فجميعها معا لا يكفي إلاّ لو كانت القرعة واحدة .....

82 - لما بيّن الهيئات التي يقع الصّوت بها، أي هيئات القارع والمقروع والهواء، أخذ يبيّن كيف يقع ارتباط الصوت بالسّمع بسبب هذه الأشياء وقال .... يعني فضروريّ إذن ممّا بيّنّا أن يكون فاعل الصّوت هو محرّك الهواء الواحد حركة واحدة متّصلة حتى تصل إلى السّمع، ويقصد بما قاله واحدا لا واحدا بسبب تباينه عن أجزاء الهواء الأخرى بل واحدا بسبب الحركة الواحدة المتّصلة، ثم قال .... يعني وحاسّة السّمع ترتبط بالصّوت لأنه يوجد فيه هواء متّصل مع الهواء الخارجيّ ولو لم يكن ذلك لما أحسّت بشيء، ثم قال .... يعني وبما أنه ضروريّ أن يكون الهواء في هذه الحاسّة متّصلا مع الهواء الخارجيّ الذي يقع القرع عليه. لذا لا يقدر الحيوان أن يسمع في كل مكان بل في الأمكنة التي لا شيء ينقسم فيها ما بين الهواء المقروع والهواء الذي هو في حاسّة السّمع ولا يسمع من كل عضو بل من العضو الذي يعبر منه الهواء أي من الأذن، ثم قال .... وكما أنه لهذا السبب لا يسمع الحيوان إلاّ من العضو الخاص كذلك كانت الحال في التّنفس والرؤية إذ أن العضو الذي يتنفّس به ليس أي عضو اتّفق بل العضو الخاص، أي الرّئة. وتلك هي هيئة البصر في تهيئته إلى الرّطوبة الجليديّة، أي أن الإبصار لا يتماسك معها إلاّ بالعضو الذي تكون فيه الرّطوبة المشفّة متماسكة معه لتقبّل الألوان، مثلا الرّطوبة الجليديّة. ولذا فالحيوان المفتقر لتلك الأدوات يفتقر لتلك الحواسّ .....

83 - لمّا بيّن أنه بالهواء يقع كون الصّوت يرتبط بالحاسّة وأنه الأسطقس الخالص بتلك الحاسّة كما أنه أيضا أسطقس البصر

الخاص أخذ يبيّن الشكل الذي يتقبّل الهواء حسبه الصّوت وقال .... يعني والهواء متقبّل الصّوت الخاص لأنه لا يملك صوتا من ذاته بما أن لا حركة فيه قادرة على فعل الصّوت، والسبب في ذلك هو أنه سريع الإنقسام، وذلك في الهواء شبيه بما هو في المشفّ فكما أنه لو ملك المشفّ لونا لما تقبّل الألوان كذلك لو ملك الهواء أصواتا من ذاته لما تقبّل الأصوات، ثم قال .... يعني ولو حدثت فيه بفعل شيء آخر حركة قادرة على أن تمنعه من الإنقسام (وهي الحركة التي تقع من قارع على مقروع) لفعلت فيه تلك الحركة إذن صوتا، ثم ذكر أن ذلك هو السبب الذي وضعت من أجله الطبيعة في الآذان هواء لا متغيّرا بل جدّ ساكن وقال .... حركات مفعولة في الهواء الخارجيّ. لذا فالهواء الموضوع في الآذان يفوق الهواء الخارجي سكينة، ثم قال .... يعني ولأن الهواء ضروريّ لحاسّة السّمع نسمع في الماء إذا لم يدخل الماء فوق الهواء الذي هو في الأذن ولم يفسده بسبب التّجويف الذي هو في خلقة الأذن، ولو دخل لما سمعنا ولعرض لنا ما يعرض لو عرض سقوط للصّماخ بما أننا سوف لن نسمع عندئذ، كما أنه عندما يعرض سقوط للبشرة التي هي فوق العين لا نرى. وكان يريد أن يبيّن أن تهيئة الهواء الموضوع في الأذن هي كتهيئة العضو الخاص بكل محسوس على حدة، أي بما يكتمل أولا فعل تلك الحاسّة به. ولذا شبّه ما يعرض لذلك الهواء من تلاش بدخول الماء فوقه بما يعرض من القرع الواقع [له] فوق الأذن وفوق العين ذاتها وما يعرض من فساد للسّمع بدخول الماء فوق ذلك الهواء الموضوع في الآذان يعرض بدخول هواء خارجيّ فوقه .....

84 – لمّا بيّن أن ذلك الهواء الذي يوجد في السّمع هو ضروريّ في ذلك أخذ يعطي برهانا على وجود هواء منفصل عن الهواء الخارجيّ في الأذن وقال .... يعني ويبرهن أيضا على وجود ذلك الهواء في الأذن بدليل كون التّثبت من السّمع عند الإنسان يكون كما يقول

الأطباء في سماعه لرنين دائم في الأذنين وإن كان ذلك بدون سقوط كما يعرض للإنسان عندما يضع في الأذنين صورا (cornu) وينصت فيه إلى الصّوت بسبب الهواء المحبوس في الصّور وصلابة الصّور، ثم قال .... يعني وسبب ذلك الرّنين الذي يسمعه ذو السّمع الحادّ هو أن الهواء الذي هو في الأذن يتحرّك دائما حركة خاصة، إلاّ أن تلك الحركة خاصة وحركة الصّوت خارجيّة، ولهذا السبب لا تمنع تلك الحركة الصّوت، ثم قال .... يعني وبسبب ذلك الرّنين الذي يسمع في الأذن من جرّاء الهواء المحبوس قال القدامى إن السّمع يقع بخلاء ذي رنين لأنهم ظنوا أننا لا نسمع إلاّ بالعضو الذي يوجد فيه هواء منفصل عن الهواء الخارجيّ .....

85 - بما أن الصّوت يقع من قرع في حين أن القرع يقع من قارع أخذ يتساءل عمّا ينسب الصّوت إليه وقال .... ثم قال .... يعني فالصّوت هو حركة الهواء الذي يتحرّك مدفوعا بوقوع قارع على مقروع كأنّ شيئا ما يخرج ويتحرّك من الجسم الأملس إذا ما قرع ذلك الجسم الأملس جسم أملس آخر. إذن فكما أن حركة الأشياء المخرجة تنسب إلى قارع من جهة ما هو فاعل وإلى مقروع من جهة ما هو موضوع [كان] كذلك الصّوت الذي هو حركة الهواء الذي هو على هذا الشكل ينسب إلى قارع ومقروع، ثم قال .... وهذا شرط آخر مضاف في الأشياء الرّنانة، أي ينبغي أن تكون عريضة. إذن فهناك ثلاثة شروط، أي ينبغي أن تكون ملساء صلدة عريضة تلك التي تستطيع أن تسبق بحركاتها انقسام الهواء .....

86 يريد أن يبيّن في هذا الباب متى تدرك أنواع الصّوت الأولى وما هي وقال .... يعني أما فروق الأشياء الرّنانة فتدرك وتتبيّن عند وجود الصّوت بالفعل، ثم قال .... يعني فكما أن فروق الألوان لا تدرك بدون وجود لون بالفعل، وسوف يكون ذلك عند حضور الضّوء، كان كذلك الحادّ والغليظ في الصوت، وهما الفرقان الأولان للصّوت،

لا يدركان بدون وجود صوت بالفعل، ثم قال .... يعني وتسمية فروق الصّوت بغليظ وحاد هي من جهة التّشابه بالأشياء الملموسة بما أن ضربا من الصّوت يحرّك الماسّة حركة كبيرة في زمن قصير والملموس الحادّ مثله، ولذا كان هذا الإسم يستعار لذلك وكذلك أيضا بما أن ضربا من الصّوت يحرّك السّمع في زمن طويل حركة قصيرة، فهو شبيه بالملموس الذي يحرّك اللّمس في زمن طويل حركة قصيرة أي مقتضبة، ثم قال .... يعني ولكن الصّوت الذي يحرّك مع ذلك السّمع حركة كبيرة في وقت قصير هو غير سريع في الواقع ولا الصّوت الغليظ هو بطيء إذ أنّ السرعة والبطء هما في الواقع من هيئات المتحرّكات، غير أن هذا يقال غليظا لأنه يحرّك ببطء وذاك حادًا لأنه يحرّك بسرعة، ثم قال .... يعني وربما لأن ذلك المعنى الذي يوجد في الصّوت من متحرّك سريع وبطيء يكاد يكون شبيها بما يوجد في حاسّة اللّمس من حادّ وقصير، لذا استعير هذا التّرتيب من حادّ وقصير لا من سريع وبطيء، ولأن القصير هو شبيه بالغليظ لذا يقال مثل هذا الصّوت غليظا، ثم قال .... يعني فكما أن الصّوت الحادّ يدفع إلى الأمام كان كذلك الجسم الحادّ يدفع إلى الأمام، وكما أن الصّوت الغليظ يدفع إلى الوراء كان كذلك الجسم القصير يدفع إلى الوراء لأنه يتجانس مع الغليظ .... يعني ومن هنا تحدث حسب العادة تسمية الصّوت الذي يبدو كأنه يدفع إلى الأمام حادًا والصّوت الذي يبدو كأنه دافع إلى الوراء غليظا .....

87 – لمّا تكلّم عن الصّوت عموما سواء في الحيّ أو في غير الحيّ أخذ يتكلّم عن صوت الحيّ وقال .... يعني أما الصّوت فهو صوت الحيوان الحيّ الذي توجد فيه أصوات ممتدّة وأنغام وألفاظ، ولذا تقال آلات كثيرة صارخة من جهة التّشابه لأن هذه الأشياء الثلاث توجد فيها أو مثيلاتها، فالمزمار وآلات أخرى لا تقال صارخة إلاّ لأنها ذات امتداد، أي مجال ونغمة، أي مقام وألفاظ، أي شيء

ما شبيه بالأحرف والألفاظ، ثم قال .... يعني وهذه الآلات هي شبيهة في الصّراخ بالحيوانات إذ تلك الأشياء الثلاث توجد في الواقع عند الحيوان. أما في هذه الآلات فبالتّشابه، ثم قال .... يعني ويعرض حقًا ألاّ تملك كثير من الحيوانات صوتا كالحيوانات الخالية من الدّم والحيتان ضمن الحيوانات ذات الدّم بما أنه تبيّن أن الصّوت هو حركة مفعولة من قارع ومقروع في الهواء. وهذه الحيوانات تفتقر لهواء قادر على قرعها في أحشائها وتفتقر لأعضاء قادرة على قرع الهواء. وبعد أن ذكر ذلك عند هذه الحيوانات أورد أنه ربما يتشكّك أحد في مثل هذا من كون نوع ما من الحيتان يصرخ وقال .... ويعني بالسَّبل آذان الحيتان (brancos)، وكان يقصد بذلك أن مثل هذا الصّراخ لا يقال إلاّ بلبس بما أنه لا توجد فيه تلك الأجناس الثلاث التي هي أصوات ممتدّة وأنغام وألفاظ أو ما يشبه الأحرف .....

88 - لمّا بيّن أن الصّراخ يقال بلبس في التي تصرخ بالآذان وعند الحيوانات المتنفّسة أخذ يشير الآن إلى جنس الحيوان الذي يوجد فيه الصّوت الحقّ وقال .... يعني أما الصّوت الحقّ فهو صوت الحيوان الخاص وبالعضو الخاص، ثم أخذ يبيّن بالقول ما هو [ذلك] العضو وأن الحيوان هو ذاك الحيوان الشخصي وقال .... يعني ولأنه تبيّن أن كل شيء رنّان لا يملك رنينا إلاّ بقارع ومقروع في الهواء فجليّ أنه يمتنع أن نجد حيوانا مصوتا إلاّ وملك عضوا يقع منه قارع ومقروع وهواء يرسله داخل ذلك العضو ويخرجه منه وإلاّ وملك ذلك العضو شكلا وكمًا ووضعا محدودا. لذا فضروريّ أن تكون الحيوانات الصّارخة في الواقع هي الحيوانات التي تتقبّل الهواء في أحشائها وتخرجه إذ توجد عندها تلك الأشياء الثلاث التي يقع الصّوت في الواقع منها، ثم أخذ يبيّن أن ذلك العون الذي تستخدم الطبيعة به الهواء في الحيوان المتنفّس هو غير العون الذي هو له في التّبريد وأن الطبيعة تستخدم عضوا واحدا لغرضين أحدهما مفيد والآخر ضروريّ

كما يتبيّن في كتاب الحيوان وقال .... ويقصد بالفعلين الصّراخ والتّبريد، ثم قال .... يعني غير أن الذّوق بسبب هنين الشيئين ضروريّ في وجود الحيوان، ولذا يوجد في كثير من الحيوانات. أما عونه في القوّة النّاطقة فمن أجل الأفضل، ولذا تفتقر حيوانات كثيرة إليه، ثم قال .... يعني والطبيعة تعمد لإرسال هواء التّنفس بسبب الحرارة التي هي في الداخل. وكان ذلك ضروريّاً للحيوانات المتنفّسة تعمد إليه في الصّراخ من أجل الأفضل. والمكان الذي يشير إلى كونه تكلّم فيه عن هذا المعنى هو مقاله الذي كتبه عن التّنفس *(de Anelitu)*، وهذا المقال لم يصلنا ويلزم التّقصي فيه بكيفيّة فردية إذ يبدو أن قول جالينوس *(Galienus)* فيه غير كاف .....

89 – بعد أن بيّن أنه ضروريّ ألاّ يملك حيوان صوتا إلاّ وكان متنفّسا وأن الحيوان يفعل بعضو واحد كلا الفعلين أخذ يقول ما هو ذلك العضو وقال .... ويقصد بقصبة الرئة اللّهاة والحنجرة. وجليّ أن هذا العضو هو أداة الصّوت لأن في آخر هذا العضو هناك جسما شبيها بلسان المزمار. وجليّ كذلك أن هذا العضو موجود من أجل الرئة لأنه السبيل إليها وقال .... يعني ولأن هذا العضو يوجد في الحيوانات ذات الدّم الماشية. لذا فهي أكثر حرارة من الحيوانات المفتقرة لهذا العضو، ثم قال .... يعني وهذه الحيوانات تحتاج للتنفّس بسبب حرارة القلب أولا وثانيا بسبب حرارة ذلك العضو، ثم قال .... يعني وبسبب حرارة القلب يحتاج الحيوان أولا لإرسال هواء بارد وبسبب حرارة الرئة يحتاج ثانيا لإخراجه. وما قاله ضروريّ إذ إنّ أول فعل في التّنفس هو إرسال والثاني هو إخراج. وأما الأول فمن أجل القلب و [أمّا] الثاني فمن أجل الرئة بما أنه لو لم تكن حرارة الرئة لما احتاج الحيوان لإخراج الهواء بتكرار، وذلك شبيه بما يوجد في كثير من الصّنائع، أي أن الناس يحتاجون لتغيير الآلة التي يعملون بها بسبب ما يحدث لتلك الآلة بفعل من يستخدمها، فالآلة لا تتغيّر إلاّ متى

قلّت والفلّ الحادث لها هو إما بسبب المستخدم أو بسبب الإستخدام عينه. لذا فعندما ترغب الرئة في إخراج الهواء الحارّ لا تكون عندئذ حرارتها من الصدر فقط كما يظنّ جالينوس *(Galienus)*. وهذا المعنى يحتاج في حدّ ذاته لتقصّ .....

90 - يلزم إذن أن يكون قرع الهواء المتنفّس من النّفس التي هي في تلك الأعضاء للحنجرة هو ما يفعل الصّوت. لذا فضروريّ ألاّ يكون وجود الصّوت غير قرع الهواء المتنفّس للعضو الذي يقال حنجرة بدفع من النّفس المخيّلة المريدة التي هي في تلك الأعضاء كما أن الزّمر هو قرع الهواء للسان المزمار من الزّمار المالك لنفس دافعة عند تخيّل الأنغام، ثم قال .... يعني وقلنا إنه ضروريّ في وجود الصّوت أن يملك القارع نفسا متخيّلة لأنه ليس كل دويّ يفعله الحيوان صوتا (كالدّوي الذي يقع بدون إرادة في السّعال وعند تحرّك اللّسان)، بل الصوت هو الدّوي الذي يقع مع الخيال والإرادة، ولذا قال .... إذ يشير إلى كون ذلك الفعل يكتمل بهاتين الملكتين للنفس وإحداهما هي الراغبة والأخرى المتخيّلة، ثم قال .... يعني فالمحرّك الأول في الصّوت هو النّفس المتخيّلة والرّاغبة، ولذا فالصّوت هو دويّ ذلك المحرّك الأول وليس دويّ محرّك الهواء المتنفّس كالدّوي الذي يقع عند السّعال، بل المحرّك في الصّوت هو غير ذلك المحرّك ولو لم يحرّك إلاّ بواسطته .وهذا ما كان يقصد لمّا قال .... يعني ولكنّ ذلك المحرّك الأول الذي هو خاصّ بالصّوت يقرع الهواء الذي هو في الحنجرة عند التّصويت من طرف ذلك الذي يحرّك الهواء المتنفّس، ثم قال .... يعني والدليل على كون المحرّك الأول في الصّوت يحرّك الهواء بتوسّط المحرّك الأول للهواء في التنفّس هو أننا لا نقدر أن نصرخ ما دمنا نستنشق ونزفر، إذ إنّ المحرّك في التنفّس لا يستخدم من أداة في ذلك الوقت غير أداة الهزّة الأولى في القرع الذي يفعل الصّوت، بل يمتنع أن يستخدم أداة واحدة في أفعال مختلفة في وقت واحد .....

91 – يقول إن الأسباب التي لا تملك الحيتان من أجلها صوتا هي ثلاثة، ويدأ أولا بالأبعد وقال : لأنها لا تملك رئة ولا حنجرة، ثم أعطى سبب هذا السبب وقال .... أي لأنها لا تحتاج لإرسال الهواء أو إخراجه، ثم قال .... أي أمّا سبب هذا السبب (وهو السبب الخاص القريب من هذا العارض) فيجب القول فيه في كتاب آخر أي في كتاب الحيوان .....

92 – بعد أن أتمّ القول في السّمع، يريد الكلام في الشمّ، وقال .... يعني أما معرفة ما هي الرائحة وما هو ذو الرائحة الذي نقدر أن نصل منه إلى معرفة ما هي هذه الحاسّة من جهة ما تعطي من تعلّم للطبيعيّات فهي أعسر من معرفة ما هو الصّوت أو اللّون. وسبب العسر في هذا هو أنه لا يتبين من الرائحة ما هي الرائحة وما هي الفروق الخاصة بكل واحدة منها كما تتبيّن فروق الألوان والأصوات. ويعد أن بيّن أن سبب العسر في معرفة ما هي الرائحة هو أن الفروق النوعيّة لا تدرك جيّدا من طرفنا أعطى السبب في ذلك، وقال .... إلخ يعني والسبب الذي لا نفهم من أجله باكتمال فروق الرائحة هو أن هذه الحاسّة أضعف عندنا منها عند كثير من الحيوانات. وكان ينوي أن يبرهن بهذا على السبب الذي يفهم العقل من أجله بعسر فروق الرّوائح، وهو أن هذه الحاسّة تدرك بضعف الفروق المحسوسة للرّوائح إذ إنّ إدراك فوارق الأشياء المحسوسة من الحاسّة هو سبب فهمه من العقل، ولذا فمن افتقر إلى حسّ افتقر إلى إدراك ذلك الجنس من المحسوسات، ثم قال .... يعني في إدراك فروق الرّوائح إذ إنّ كثيرا من الحيوانات يبدو أنها تعرف غذاءها بواسطة فروق الرّوائح كنحن بواسطة الذّوق، ولا يفوقنا الحيوان في هذا فحسب أي في إدراك فروق الرّوائح بل في إدراكها عن بعد، ثم قال .... يعني ولا نحسّ من فروق ذي الرائحة إلاّ بما هو لذيذ أو مؤلم، أي إننا

لا نحسّ منها إلاّ بالفروق الأكثر تداولا إذ أن اللّذيذ يملك أنواعا كثيرة وكذلك المؤلم، واللّذيذ والمؤلم لا يوجدان إلاّ في الطرفين الأقصيين .....

93 - ويبدو أن الناس يحسّون بفروق الرّوائح كما تحسّ الحيوانات المصابة بتصلّب الأعين بالألوان، فكما أن هذه لا تدرك من فروق الألوان إلاّ المناسب وغير المناسب كذلك لا يدرك الناس من فروق الرّوائح إلاّ اللّذيذ والمؤلم إذ بدا بسبب التشابه الذي بين الذّوق والرائحة أن فروق الرّوائح هي حسب عدد فروق الطعوم. لكن فروق الطعوم هي مدركة من طرفنا والأخرى لا بما أننا نفوق في هذه الحاسّة كل الحيوانات بما أنها لمس بأية صفة كانت. والتّشابه الذي هو بين الطعوم والرّوائح هو أنه لا توجد رائحة إلا في ذي الطعم كما تبيّن في الحسّ والمحسوس .....

94 - وحاسّة الذّوق هي أكمل عندنا من حاسّة الشمّ لأن الذّوق لمس بأية صفة كانت وحاسّة اللمس هي أكمل عندنا منها عند كل الحيوانات الأخرى، ثم قال .... يعني وعلى الرغم من كون هذه الحاسّة أكمل عند الإنسان منها عند الحيوانات الأخرى إلاّ أنه لا يتبع هذا أن ذلك هو الشأن في الحواسّ الأخرى، بل بالعكس فيها نقص بالنّسبة لكثير من الحيوان، ثم قال .... يعني أما في جودة حاسّة اللّمس فنفوق كل الحيوانات والإنسان أكثر دقّة وتمييزا بسبب جودة هذه الحاسّة من كل الحيوانات، أي أن التّركيب المناسب لجودة هذه الحاسّة يناسب قوّة العقل المميّزة، ثم قال .... يعني والدّليل على تناسب تركيب هذه الحاسّة وتركيب العقل هو أنه أيضا لو كانت هذه الحاسّة عند الجنس البشريّ جيّدة لكان الإنسان قادرا عندئذ على التّمييز والعكس، ثم قال .... يعني وجودة القوّة المميّزة لا تبدو تابعة لجودة الحواسّ الأخرى. فالإنسان ذو البصر الجيّد يمكن أن يكون غير قادر على التّمييز وكذلك ذو السّمع الجيّد، لكن صاحب اللّمس الجيّد يبدو قادرا على التّمييز دوما، ثم

قال .... يعني والدليل على كون جودة القوة المميّزة تتبع جودة اللّمس هو أن صاحب اللّحم اللّين أي اللّمس الجيّد يبدو قادرا على التّمييز وفاهما دوما والعكس. وهذا الذي قاله مصيب ولو نظرت في ذوي الفهم من الناس لوجدتهم دوما على مثل هذه الهيئة، ولذا فالإنسان ذو لحم أكثر لينا من بقيّة الحيوان .....

95 - يريد أن يبيّن كيف تتبع فروق الرّوائح فروق الطعوم وقال .... يعني وكما أن في الطعوم تضادًا أولا، أي مرارة وحلاوة تتركّب منها طعوم أخرى، كذلك ينبغي أن يكون في الرّوائح تضادّ أول تتركّب منه روائح وسطى. وبعد أن ذكر أن هذه الفروق يجب أن تكون حسب عدد تلك، وكما أن في تلك تضادًا أولا كذلك هي الحال في هذه، بدأ يذكر أن كل واحد من تلك الفروق لا يتبع دوما في واحد من هذين الجنسين شبيهه في الجنس الآخر وقال .... يعني بل في البعض يتبع الشّبيه شبيهه وفي البعض لا، أي أن الرائحة والطعم لن يكونا من نوع واحد، مثلا أن يكون الطعم حلوا والرائحة حادّة، ثم قال .... يعني ولأن فروق الطعوم مناسبة لفروق الرّوائح توجد الرائحة الحادّة، أي التي نسبتها إلى الرّوائح هي كنسبة الحدّة إلى الطعوم، وهكذا بالنّسبة للأخريات. وبعد أن بيّن أننا لا ندرك فروق الرّوائح إلاّ بسبب تشابهها بفروق الطعوم، يريد أن يذكر أن ذلك هو السبب الذي استعيرت من أجله أسماء الطعوم لها وقال .... يعني ولكن كما قلنا إن فروق الرّوائح ليست عندنا جليّة كفروق الطعوم بحيث أننا لا نقدر على إدراكها بدون مقارنتها وتشبيهها بالأخريات، كان ذلك السبب الذي استعرنا من أجله من جهة التّشابه أسماء الطعوم ولم نضع لها أسماء خاصة لأننا لم نفهم المعاني الخاصة فيها إلاّ بواسطة التّشابه، ثم قال .... يعني فطيّ عندنا أن الرائحة اللذيذة هي كرائحة الزعفران أو العسل، أي أن نسبة رائحة الزعفران ورائحة العسل للرّوائح الأخرى هي كنسبة اللّذة للطعوم الأخرى. وهكذا هي الحال بالنّسبة للرّوائح الأخرى .....

96 - يريد أن يذكر هنا شيئا ما مشتركا بين هذه الحاسّة والحواسّ الأخرى، وهو أن كل حاسّة تدرك محسوسها الخاص وانعدامه، وقال .... يعني وكما أن السّمع وكل واحدة من الحواسّ يدركان محسوسيهما الخاصين وانعدامهما، مثلا السّمع يدرك المسموع واللاّمسموع والبصر المرئي واللاّمرئي، كذلك أيضا تدرك حاسّة الشّم ما له رائحة وما لا رائحة له. ثم بدأ يذكر حسب كم نوعا تقال هذه الأسماء النّافية وقال .... يعني وما لا رائحة له واللاّمرئي وما لا طعم له تقال على ثلاثة أوجه : إما عمّا يفتقر أصلا إلى ذلك المحسوس أو عمّا يوجد فيه ضعيفا أو عمّا يوجد فيه سيئا، مثلا ما لا رائحة له إذ يقال عن المفتقر أصلا للرائحة وعن ذي الرائحتين الضّعيفة والسيئة وكذلك بالنّسبة لما له طعم .....

97 - بعد أن بيّن هنا عن الرائحة ما استطاع أن يبيّن في هذا المقام أوْضح أن هذه الحاسّة تحتاج هكذا أيضا إلى متوسّط كالحاسّتين المذكورتين. وقوله جليّ وينبغي أن يقرأ هكذا : والشمّ يقع بمتوسّط وهذا المتوسّط هو الهواء أو الماء. فالحيوان الساكن في الماء يبدو أنه يحسّ بالرائحة كالحيوان الساكن في الهواء، ومن جهة هذا النّوع يبدو أن الحيوان العائش في الهواء وغير العائش فيه يحسّ بالرائحة، والدليل على ذلك أن كثيرا منه يتحرّك نحو قوته من بعيد وإن كان لا يراه فالنّحل يتحرّك نحو غذائه من أبعد مكان، ففي أية منطقة كان وفي زمن ما محدّد من كل سنة يتّجه نحو ساحل البحر ليتقبّل من الوحل قوّة تغذية، وهو من الحيوان المفتقر للدّم، وكذلك [هي الحال] عند الحيتان والكثير من الحيوانات المائية. والحجّة على ما قاله في المتوسّط هي الحجّة المذكورة، أي أنه لو وضع ما له رائحة على حاسّة الشّم لما أحسّ به. وما قاله في الرؤية من أن الطبيعة المتوسطة التي تخدم البصر ليست الهواء من جهة ما هو هواء أو الماء من جهة ما هو ماء بل طبيعة مشتركة يجب أن يفهم هنا هكذا عن الطبيعة التي هي متوسطة، أي أنها طبيعة مشتركة بين الماء والهواء. وبما أن الرّوائح

خارجيّة في هذه الطبيعة وأن هذه الطبيعة تفتقر للرّوائح كالمشفّ للألوان بحيث أنه كما أن للّون وجودا مزدوجا، أي وجودا في الجسم الملوّن (وهذا هو الوجود الجسمانيّ) ووجودا في المشفّ (وهذا هو الوجود الرّوحاني) كذلك كان للرائحة وجود مزدوج، أي وجود في الجسم ذي الرائحة ووجود في المتوسط. والأول هو وجود جسمانيّ والثاني روحانيّ، والأول طبيعيّ والثاني خارجيّ ولأن البعض جهلوا ذلك وظنّوا أن الرائحة لا تنفصل عن الجسم ذي الرائحة وأنها لا تملك إلاّ وجودا واحدا فقط قالوا إن جسما ذا رائحة يذوب من الجسم ذي الرائحة وفيه جسم دقيق ورائحة دقيقة وأنه يتحرّك في الهواء حتى يصل إلى حاسّة الشّم. وهذا يفنّد بأوجه عديدة إذ نرى أن كثيرا من الحيوانات تتحرّك نحو غذائها بعد مدّة طويلة من الحميتات كما يظهر في العقبان وكما يظهر في النّمور التي أتت إلى مكان الصّراع الذي حدث في أرض اليونان من مناطق بعيدة. وبما أننّا وضعنا سابقا أن كل محسوس يدرك بمتوسّط وأنه يجب أن يحسّ به بكيفيّة متعادلة من كل الجهات إلاّ لو منع مانع، لذا فضروريّ أن يكون ذلك الجسم البخاريّ دوما واحدا وأن يكون نصف قطره طبق طول الخطوط التي تأتي منها الحيوانات إلى غذائها كما يقال إن العقبان تتحرّك نحوه من خمسمائة ميل. ولكن يمتنع أن يمتدّ جسم صغير حتى يتقبّل مثل هذه المقادير بما أنه يمتنع أن تتقبّل الهيولى امتداداً إلى مثل هذا الحدّ إذ أنّ أكبر بعد تتقبّله الهيولى هو مقدار النار ثم الهواء. لذا فلو تغيّر الجسم ذو الرائحة كله إلى نار أو هواء لامتنع أن يتقبّل مقدار ألف ميل بالذات إذ أن أدنى المقادير الذي تتقبّله الهيولى هو مقدار الأرض وأقصى مقدار هو مقدار النار، وبين هذين المقدارين (*) لا يحسّ بهذا الكمّ لاختلافه، أي أن يصبح مقدار ثمرة واحدة في الأرض ألف ميل

(*) مقطع ميؤوس من فهمه أشير إليه في النّص اللاّتينيّ بـ non + Sentitur بصفحة 278 (locus desperatus) .

إذ يمتنع ذلك، ولو كـان الحـال هكذا لكان ضـروريّاً أن يدخل ذلك الجسم الكرويّ ذو الرائحة الهواء من جهة الكل أو أن يتقهقر الهواء عن مكانه. وبما أن هذا مـحال فـمـحال أيضـا أن تكون الرائحـة في الهواء كما في جسم مركّب إذ البسـائط لا تتقبّل الرّوائح. فيبقى إذن أن تكون فيه كـاللّون في المشفّ، ولكن يظهـر مع ذلك أن وجود اللّون أكثر روحانيّة من وجود الرائحة إذ أن الرياح يبدو أنها تجلب الألوان. وذلك هو الذي اعتبر من أجله أن الرائحة جسم، غير أن الشأن في الرائحة هو في هذا المعنى كما في الصوت، فالصوت يقع من انفعال في الهواء، ولكن يمنع أيضـا من طرف الريـاح، ولكن مع ذلك لا يتبع هذا أن يكون جسما. فإذن يكون أيضا بالضّرورة في هذين الإنفعالين أي في الصوت والرائحة لو كانا في الهواء ألاّ يكون هنالك [منهما] في الهواء تحريك لجزء ما دون الآخر .....

98 – وإن قلنا إن الحيوان الساكن في الماء والحيوان اللاّدمويّ يشتّمان يحدث الإشكال إذا ما سلمنا بهاتين القضيتين، أي أن كل الحيوانات ينبغي أن تشمّ بنفس الشكل وإذا ما وضعنا أن الإنسان يشمّ عندما يستنشق ولا عندما يزفر أو يوقف التّنفس إذ يتبع هذا أنه لو كان حيوان ما لا متنفّسا لما كان مشتماً، ثم قال .... يعني أما أنه ضروريّ في كل الحواس وعند كل الحيوانات أن يكون ذلك المتوسط، وألا يقع الإحساس إذا ما كان المحسوس موضوعا فوق الحسّ بالذات فهذا مشترك بين الكل، إذ أن أرسطاطليس يرى هذا الرأي في اللّمس والذّوق كما سيظهر من بعد، ثم قال .... يعني أما أنه محال أن يشمّ الإنسان والحيوانات المتنفّسة الأخرى بدون استنشاق فذلك هو جليّ من ذاته لمريدي النّظر والتّجربة .....

99 – وإن وضعنا أن كل الحيوانات تشمّ بنفس الشكل، وجليّ أن الإنسان لا يشمّ بدون استنشاق، فضروريّ أن الحيوانات المفتقرة للدّم بما أنها لا تتنفّس ويبدو أنها تأتي إلى غذائها من بعيد تملك حاسّة أخرى غير حاسّة الشمّ، ثم قال .... يعني ولكن وضع كونها تملك

حاسّة أخرى غير حاسّة الشمّ محال إن وضعنا أن لا أحد منها يدرك الرائحة إلاّ بتلك الحاسّة إذ إنّ إدراك الرائحتين الطيبة والكريهة هو الشمّ، والشمّ هو فعل تلك الحاسّة لا فعل غيرها، ثم قال .... وهذا جدل ثان وهو أن تلك الحيوانات تسقم وتتألم من الرّوائح الكريهة وتنفرها كالبشر، وبما أن البشر ينفرها بسبب حاسّة الشمّ فلابدّ أن يكون الأمر كذلك بالنّسبة للحيوانات الأخرى، ثم قال ... يعني فضروريّ إذن أي بسبب ما قلنا أنّ تلك الحيوانات تشمّ بما أنه يبدو أنها تتحرّك نحو الرّوائح وتنفرها وبما أنه محال أن يكون ذلك الفعل بواسطة حاسّة أخرى غير حاسّة الشمّ، فضروريّ [قلنا] أن تلك الحيوانات تشمّ بنفس الشكل .....

100 - لما تبيّن أنّ بعض الحيوان يشمّ بدون استنشاق والبعض بالإستنشاق بدا أنّ السبب في ذلك هو أنّ تلك الحاسّة عند البشر والحيوان المتنفّس تختلف في الخلقة والصّورة عنها عند الحيوانات الأخرى اللاّمتنفّسة، كما أنّ العيون عند الإنسان والحيوانات الأخرى تختلف في الخلقة عن أعين الحيوانات المصابة بتصلّب الأعين، أي المفتقرة للجفون. ولما ذكر التّشابه بينهما في هذا المعنى أعطى نوع التّشابه وقال .... يعني وكما أنّ الأعين عند الإنسان والحيوانات الأخرى ذات جفون تغلق بها وأنه محال أن يرى الإنسان حتى يفتح الجفون، وعند الحيوانات المصابة بتصلّب الأعين فلا وجود لجفون بل هي ترى توّا الألوان المفعولة في المشفّ بدون غشاء، كذلك يبدو أنّ هيئة حاسّة الشمّ تختلف عند الحيوان المتنفس منها عند اللاّمتنفّس إذ عند المتنفّس لها غشاء، أما عند اللامتنفّس فلا غشاء لها. وهكذا يحتاج الحيوان المتنفّس عند الشمّ للتّنفّس حتى يفتح سبل الشمّ المغلقة التي يمتنع أن يشمّ بها قبل أن يفتحها. كذلك يمتنع أن يرى الحيوان ذو البصر الجيّد حتى يفتح الجفون. لكن الحيوان اللاّمتنفّس لا يحتاج لذلك، وسوف يكون ذلك السبب الذي لا يشمّ من أجله الحيوان المتنفّس

في الماء. ولكنّ هناك إشكالا في ما قال إذ الحيوان المصاب بتصلّب العينين ذو بصر أضعف من غيره من الحيوان، غير أنّ كثيرا من الحيوانات اللاّمتنفّسة تبدو ذات شمّ أقوى من الإنسان، ولو كانت الجفون في الأعين كالأنف عند الحيوان المتنفّس لكان حتمياً أن يكون الحيوان المتنفّس ذا شمّ أصدق من اللاّمتنفّس. ولذا يجب تفحّص ما إذا كان الأنف عند الحيوان المشتم بالأنف من أجل الأفضل كما تكون الجفون عند الحيوانات ذات الجفون أم بسبب الضرورة، فإن كان بسبب الضّرورة فليس حتميًا أن تكون المتنفّسة ذات شمّ أصدق من اللاّمتنفسة، أما إن كان من أجل الأفضل فسوف يكون العكس. ولكنّ ما قاله .... يبرهن على كونه بسبب الضرورة لا من أجل الأفضل، وعلى كون الحيوان المصاب بتصلّب العينين لا يشبه المشتمّ بدون استنشاق إلاّ من جهة اختلاف الخلقة فقط لا على كون عون الجفون هو من نوع عون الإستنشاق، ثم قال .... يعني والرائحة تنسب إلى وفرة الجزء الجافّ في ذي الرائحة كما ينسب الطعم إلى وفرة الجزء الرّطب في ذي الطعم. وسيتبيّن ذلك في كتاب الحسّ والمحسوس، ثم قال .... يعني وبعد أن تبيّن ما هي الرائحة وكيف تدرك بالحاسّة تكون عندئذ حاسّة الشمّ تلك التي طبعت على تقبّل الرّوائح .....

101 – بعد أن أكمل القول في الشمّ، بما أنّ حسّ الذّوق، ذلك الذي يجب أن يتبع الآن من جهة الترتيب الذي يبتدئ من الأفضل ويسير إلى الأكثر ضرورة، أخذ يتكلم عنه ويبيّن أنه ضرب من اللّمس وأنه لا يحتاج لهذا السبب لإدراك محسوسه بمتوسط يكون جسما خارجيًا بل بمتوسط يكون جزءا من الحيوان، ثم قال .... يعني وهذه الحاسّة هي التي ليست بالقوّة ذات تلك الهيئة بالمتوسط الذي هو جسم خارجيّ بل بالمتوسط الذي هو جسم لا خارجيّ، ثم قال .... يعني فاللّمس يدرك أيضا محسوسه لا بمتوسط هو جسم خارجيّ كما هي الحال بالنّسبة للحواسّ الثلاث المذكورة، وكأنه يورد هذا القول

كحجّة على كون الذوق ضربا من اللّمس بما أنه يدرك محسوسه لا بمتوسط يكون جسما خارجيًا كاللمس. وهذا أجلى في ترجمة ثانية حيث يقول : ثم قال .... يعني وبوجه آخر نقول أيضا إن هذه الحاسّة هي ضرب من اللّمس إذ إنّ الجسم الذي يوجد الطعم فيه ليس مذاقا إلاّ من جهة كون ذلك الطعم يوجد فيه في الرطوبة التي نسبتها إلى ذلك الطعم هي كنسبة الهيولى إلى الصورة. ولذا فتلك الحاسّة لا تدرك الطعم إلاّ لو أدركت الرّطوبة بما أنه محال أن تتعرّى منها، وإدراك الرّطوبة هو نوع من اللّمس. لذا تبدو تلك الحاسّة ضربا من اللّمس، ثم قال .... يعني وبما أن اللّمس لا يحتاج لمتوسط خارجيٍّ لذا لو كنّا في الماء -- وفي الماء يوجد نوع من اللّذة - لأحسسنا بها لامتزاجها بالماء لا لأن الماء يتقبّل الطعم مفارقا للهيولى، ويردّه لتلك الحاسّة كما هي الحال بالنّسبة للمتوسطات الخارجية التي تردّ المحسوسات للحواسّ إذ هي لا تتقبّل المحسوسات مع الأجسام التي توجد فيها بل مفارقة للهيولى. وهذا يبرهن على كونه يظن أن الرائحة ليست جسما. فلو كانت جسما لكانت ضربا من اللّمس ثم قال .... يعني أما الضّوء فلا يبدو أنّ أي شيء منه يمتزج مع الماء أو الهواء أو أنّ أي شيء منه يجري في الماء أو الهواء بل يتقبّلان منه فقط معنى اللّون مفارقا للهيولى. من هنا نقول فيه وفي شبيهاته إنها تدرك بمتوسّط خارجيٍّ .....

102 - أما هذه الحاسّة فتختلف عن الحواسّ التي تدرك بمتوسط خارجي في كونها لا تدرك محسوسها بمتوسط. لكن كما أن اللّون في الواقع هو المرئي الخاص بالبصر كذلك كان الطعم هو في الواقع المذاق الخاص بالذّوق، ثم قال .... يعني ولا شيء يتقبّل الإحساس بالطّعم الذي يقال ذوقا إلاّ لو كان الطعم في الرّطوبة، والرّطوبة هي في ذي الطعم إما بالفعل أو بالقوّة، مثلا الملوحة التي هي رطوبة في القوّة القريبة بما أنها تذوب بسرعة وتذيب الرّطوبات التي هي في اللّسان، ولذا أعدّت الطبيعة اللّعاب في الفم وأعدّت أعضاء عند الإنسان لتجميع

تلك الرّطوبة اللعابيّة حتى تذاق بتوسطها الأشياء الجافّة. ومن هنا نقول إن الطعم ليس طعما بالفعل إلاّ في جسم رطب بالفعل .....

103 - قوله في هذا الباب جليّ وخلاصته أن اللاّمحسوس يقال في كل واحدة من الحواسّ على ثلاثة أوجه : إما في ما يفتقر للمحسوس الخاص بتلك الحاسّة من بين تلك المحسوسات التي طبع على أن يملكها أو في ما هو محسوس قويّ في ذاته بالنّظر لتلك الحاسّة أو في ما هو محسوس ضعيف، مثلا الظلمة التي هي لا محسوس من جهة انعدام الرؤية واللّون الساطع الذي هو لا محسوس من جهة القوّة واللّون الدّاكن الذي هو لا محسوس من جهة الضّعف وفي السّمع السّكون من جهة الإنعدام وأكبر صوت من جهة القوّة والصّوت الخافت من جهة الضّعف وفي الذّوق السّليخ من جهة الإنعدام والفظيع من جهة السّوء والضعيف من جهة النّقص. فكل تلك الأشياء تقال لا محسوسات لأن كل واحد منها هو انعدام لهيئة ما بالطبع في محسوس تلك الحاسّة، ثم قال .... يعني واللاّمرئي يقال على العموم، أي يقال في الحواسّ الأخرى على كثير من الأوجه : إما أنه غير مطبوع على أن يرى أصلا كما نقول إن الصّوت لا مرئي وفي اللّون إنه لا مسموع، أو إنه مطبوع على أن يرى ولكن لا يرى لأنه يفتقر للضّوء، أو لأنه ذو لون ولكن من شكل غير الذي طبع على أن يملكه أي أنه بسبب القوّة أو بسبب الضّعف يقال هذا مرئيا كما يقال في من كان ضعيف الرجل إنه لا يملك رجلا، ثم قال .... يعني أنه من جهة الرّطوبة التي هي فيه ملموس ومن جهة الذّوق مذاق .....

104 - بعد أن بيّن تلك الأشياء التي هي مشتركة بين هذه الحاسّة وحاسّة اللّمس والحواسّ الأخرى أخذ يقول شيئا ما خاصا بعضو تلك الحاسّة أي اللّسان، وقال .... يعني ولأن هيولى الطعم هي الرّطوبة كما تبيّن في الحسّ والمحسوس كان بالضّرورة أن يتقبّل

متقبّل الطعم الرّطوبة مع الطعم. من هنا فضروريّ ألاّ تكون هذه الحاسّة رطبة بالفعل بما أنها مطبوعة على تقبّل الطعم الذي هو ممتنع بدون تقبّل الرّطوبة، وقال إنه ضروريّ أن يكون غير رطب بالفعل لأن ما هو ذلك الشّخص بالفعل غير مطبوع على تقبّل ذلك الذي هو فيه بالفعل من جهة ما هو فيه بالفعل. فالبصر لو ملك لونا ما بالفعل لما تقبّل الألوان، ثم قال .... يعني وضروريّ أن تكون تلك الحاسّة مطبوعة على أن تصبح رطبة إذ إنّ العضو الذّائق ينفعل بأية صفة كانت من المذاق، وبما أن المذاق يشترك مع الرّطب فضروريّ أن ينفعل المتذوّق من الرّطوبة التي هي مع الطعم. من هنا فضروريّ أن يكون ذلك العضو الذّائق في تلك الهيئة التي يمكن بها أن يصبح رطبا، وسوف يكون ألاّ يكون رطبا في حدّ ذاته وأن يكون مع ذلك محفوظا من الأعراض. وهذا ما كان يقصد لما قال .... يعني وبما أنه ضروريّ أن يصبح ذلك العضو رطبا فضروريّ أن يكون مطبوعا على أن يصبح رطبا، أي أن يكون محفوظا من الجفاف القويّ وألاّ يكون رطبا، ثم قال .... يعني والدليل على كون اللّسان يجب عند إدراك الطعوم أن يحفظ من الجفاف القويّ ومن الرّطوبة السائدة هو أنه لا يحسّ بالطعوم إن كان ذا جفاف قويّ أو رطوبة قويّة بل يحسّ بها فقط إن كان في الهيئة الطبيعيّة من جهة كونه مطبوعا على تقبّل رطوبة الطعم، ثم قال .... يعني وبما أن اللّسان مطبوع على تقبّل الطعم مع رطوبته فضروريّ ألاّ تسوده رطوبة أخرى إذ إنّ الرّطوبة الأولى السائدة في اللسان سوف تمنعه من تقبّل رطوبة ثانية، كما أنه لو ذاق أحد طعما ما قويّاً وذاق من بعده طعما آخر لما أحسّ عندئذ بالطعم الثاني بسبب الطعم الأول السائد في اللسان، ثم قال .... يعني وكما أن المرضى يحسّون بكل الطعوم مرّة لأنهم يحسّون بها بلسان مليء بالرّطوبة المرّة كذلك لو ذاق أحد طعما ما ولو كان لسانه رطبا برطوبة عارضة لما أدرك عندئذ رطوبة الطعم الخاصة إلاّ ممتزجة بكيف تلك الرّطوبة

الأولى، وسيعرض هذا بالضرورة [أي] ألاّ يدرك الطعم لأنه لا يدرك هيولى الطعم في الهيئة التي تكون حسبها هيولى ذلك الطعم .....

105 - وهيئة أنواع الطعوم بعضها بعضا هي كهيئة الألوان بعضها بعضا، فكما أن الألوان البسيطة هي الأبيض والأسود اللذان تتركّب منهما الأخرى التي يكون بعضها أقرب من بعض الألوان البسيطة كان كذلك الحال بالنّسبة للطعوم، أي أن البسيطة منها هي الأضداد، أي الحلو والمرّ، ويتبع الحلو الدهنيّ والمالح المرّ وبينهما [هناك] القويّ والقابض والحادّ. أما ما قاله عن الألوان فجليّ وأما ما قاله في الطعوم فذو إشكال إذ أن جالينوس *(Galienus)* يظنّ أن الحامض والحادّ باردان وأن الحادّ أسخن من المرّ، وإن سلّمنا بأن هذه الطعوم تتبع الحرارة والبرودة فضروريّ أن التّضادّ فيها هو في كونه في الآخر الحرارة وفي الآخر البرودة، ولو سلّمنا بأن الحال هي بالنسبة للطعوم كما بالنّسبة للألوان، أي أن يكون لون واحد صادرا عن الحرارة أو عن البرودة، لما عرض عندئذ محال. ويبدو أن رأي جالينوس مخطئ إذ نرى أن المرارة توجد تارة مع البرودة مثلا أن المرارة التي هي في الثّمار في أول نموّها تبرهن على البرودة والمرارة التي هي في الأشياء المحروقة تبرهن على الحرارة، وكذلك ليس بالمحال أن تكون عذوبة ما باردة إذ يبدو أن النّبات ذا الطعم المرّ هو حلو عند النّضج أو سليخ في البداية. والدليل على كون تلك الطعوم هي هكذا هو أن النّباتات ذات الطعوم لا تنتقل من المرارة إلى الحلاوة من بين التي هي مطبوعة على أن تكون حلوة في النهاية إلاّ بتوسط أحد تلك الطعوم. وسيكون هذا من جهة ما يتصل بذلك المرّ الموجود في تلك النّبتة وبذلك الحلو الموجود فيها، كما أن الأبيض لا ينتقل إلى الأسود أو العكس إلاّ بتوسط أحد الألوان الوسطى إذن ففي أحدهما يكون الإنتقال بتوسط الخرّوبي وفي أحدهما بتوسط القاتم إذ لا ضرورة أن يكون الإنتقال من الألوان القصوى فوق كل الوسطى. وعلى العموم فجليّ من ذاته أن المرّ

والحلو هما في منتهى التضادّ بقدر ما هي الطعوم. لذا فضروريٌ أن تكون الطعوم الأخرى وسطى بين هذين الطعمين ومتركبة من القصوى. إذن بسبب ذلك علينا أن نضع هذا وعلينا ألاّ نهتمّ بقول جالينوس *(Galienus)* فقوله غير مصيب في تراكيب الطعوم من جهة طبائعها. وإن سلّمنا بأن كل حلو ساخن وأن كل مرّ أيضا ساخن وجب علينا أيضا أن نقول إن هذا ليس إلاّ بالنّظر إلى جسم الإنسان لا بالنّظر لطبيعة الشيء بالذات. فالتجربة ولو تشهد بذلك في الجسم البشريّ لا تبرهن به عن طبيعة الطعوم بالذات. ويبدو أن الطعم يتبع أكثر الرّطوبة والجفاف أكثر من الحرارة والبرودة. فضروريٌ أن نرى أنّ ضربا من التّركيب ينتهي فمنه تنشأ المرارة وآخر تنشأ منه الحلاوة وأن هذين التّركيبين هما ضدّان من جهة هذا النّوع ومكان التّقصي فيه هو في كتاب الحسّ والمحسوس وكذلك في عدد أنواع الطعوم، ثم قال .... يعني وتبيّن إذن مما ذكر سابقا أن هذا الحسّ هو الذي هو بالقوّة كل هذه الطعوم، وأن الطعم والذّوق هما فاعلا ومحرّكا هذا الحسّ من القوّة إلى الفعل .....

106 – يريد الآن الكلام عن اللّمس وقال .... أي أمّا هل إن الملموس واحد أم أكثر من واحد ففيه تشكيك كما بالنسبة للّمس، وقوله في تلك الأشياء هو عينه، ويشير بهذا إلى السبب الذي يخفى من أجله ذلك في هذا الحسّ ولا يخفى في الحواسّ الأخرى، ففي هذه لأنه جليّ أن محسوسها واحد في الجنس كان جليّا أيضا أن محسوساتها واحدة في الجنس. أما في هذا الحس فبما أنه لا تعرف محسوساتها لا يعرف أيضا هذا الحس، ثم قال .... يعني وقوله فيها في هذا المعنى هو عينه إذ أنه معروف عندنا أنه إنّ لم يكن اللّمس جنسا واحدا بل أكثر فضروريٌ أن تكون الملموسات أكثر من واحد، وأنه لو كانت الملموسات أكثر من واحد لكان هذا الحس بالضّرورة أكثر من واحد. ولكن على الرّغم من كون الخلاصة في هذين القياسين بيّنة إلاّ أن النّقض والوضع فيها مجهولان .....

107 - لما ذكر أن هناك تشكيكا في ما إذا كانت حاسّة اللّمس ملكة واحدة أم أكثر بدأ يقول أقوالا تشكيكيّة في ذلك وقال .... يعني ومبدأ النّظر في هذا هو هل إن حسّ اللّمس هو في اللّحم أو في ما يشبه اللّحم عند الحيوان المفتقر للحم أم هل إن حسّ اللّمس ليس في اللحم بل اللّحم هو شبه المتوسّط، وقال هذا لأنه إذا تبيّن أن حسّ اللّمس هو في اللّحم بحيث تكون نسبة اللّحم إليه هي كنسبة العين للرؤية فجليّ أن حسّ اللّمس ملكة واحدة بما أن أداة واحدة ليست إلاّ لملكة واحدة. أما إذا تبيّن أن هذه الملكة أكثر من واحدة فضروريّ أن يكون اللّحم شبه المتوسّط وألاّ يكون شبه الاداة. وبعد أن ذكر ذلك شرع في إيراد أقوال تشكيكيّة وبدأ بالتي تبرهن عن كون ملكة اللّمس أكثر من واحدة بما أنه سيورد من بعد تلك التي تبرهن على كونها واحدة مما يظهر أنه لو وضع المحسوس فوق اللّحم لأحسّ به فورا مما نرى أن تلك الحاسّة واحدة وقال .... يعني أما هل إن حسّ اللّمس هو في اللّحم بحيث يكون ملكة واحدة أم هل ليس في اللّحم بل في الداخل وأنه أكثر من ملكة واحدة ففيه تشكيك إذ يستطيع أحد أن يقول إن اللّحم متوسط وإن الحاسّة الأولى التي هي أداة تلك الملكة ضرب من أداة داخليّة وإنها أكثر من أداة واحدة، والدليل على ذلك أنه جليّ أن حسًا واحدا لا يدرك إلاّ تضادًا واحدا والأشياء الوسطى فيه فالبصر يدرك الأبيض والأسود والألوان الوسطى والسمع الغليظ والحادّ والأصوات الوسطى والذّوق الحلو والمرّ والطعوم الوسطى. أما اللّمس فيدرك أضدادا كثيرة مثلا الساخن والبارد والرّطب والجافّ والأحرش والأملس والصلد واللّين وأضدادا أخرى. من هنا فضروريّ أن تكون تلك القوّة أكثر من واحدة وأن يكون اللّحم شبه المتوسّط. وهذا الذي قاله جليّ إذ أنه إذا كانت قوّة واحدة هي التي تدرك تضادًا واحدا يحدث تحويل النّقيض بالنّقيض، أي أن تلك التي لا تدرك تضادًا واحدا بل أكثر ليست قوّة واحدة بل أكثر .....

108 - بعد أن أعطى القول الحامل على الإعتقاد الوثيق بكون حسّ اللّمس هو أكثر من واحد أعطى قولا آخر كتشكيك حول هذا القول وقال .... يعني ولكن يستطيع أحد أن يقول إن هناك ما يحلّ به هذا الإشكال الذي يتيقّن به أن حس اللّمس هو أكثر من واحد وهو أن في الحواسّ الأخرى هناك أيضا أنواعا من التّضادات أكثر من واحد، مثال أن السمع يدرك غليظا وحاداً وكبيرا وصغيرا وليّنا وعنيفا، وكذلك البصر يدرك كثيرا [منها] أي أبيض وأسود وساطعا وغير ساطع. ولهذا السبب ليس بضروري من كون اللّمس يدرك أكثر من واحد أن يكون أكثر من واحد وأن يكون اللحم شبه المتوسّط. ولما أعطى هذا التشكيك في القول اليقينيّ الذي يكون هذا الحسّ به أكثر من واحد شرع في إبراز صيغة ضعفه وقال .... يعني ولكن هذا القول لا يتبع إذ لو كان التّضاد الذي هو في اللّمس شبيها للغاية بالتّضاد الموجود في كل حاسةً لكان ضروريًا أن يكون موضوع أنواع التّضاد الذي هو في اللّمس واحدا كما هو في البصر وفي السمع، فالصوت هو موضوع تلك الأضداد المذكورة وكذلك اللّون هو موضوع أنواع التّضادات في المدركات بالبصر، ولكن ليس بجلي ما هو الموضوع الواحد لأضداد حسّ اللّمس بل يظهر أن الموضوع يتكاثر من جهة تكاثر الأضداد. ويقصد بالموضوع هنا ذلك الجنس الذي ينقسم إلى تلك الأضداد. وهذا الذي قاله جليّ، فضروريّ لو وضعنا أن الحسّ الواحد يدرك كثيرا من أنواع التّضادات أن يكون الجنس الموضوع لتلك الأنواع واحدا بما أنه ضروريّ أن يوجد ما هو عام لتلك الكثرة التي تدرك بذلك الحسّ الواحد، وإلاّ لما كان هناك ما يمكن أن يقال ذلك الحسّ به واحدا لأن حساّ واحدا ليس واحدا إلاّ بواسطة معنى واحد، ولو كانت الأضداد مختلفة في الأجناس لكانت الملكات إذ ذاك مختلفة. ولذا فذلك الذي يتقبّل تضادّ الألوان هو غير متقبّل تضادّ الرّوائح ومتقبّل تضادّ الطعوم إذا ما كانت تلك الأضداد مختلفة في الجنس. من هنا

فضروريّ إن كان اللّمس ملكة واحدة أن تكون أنواع التّضادات التي يدركها جنسا واحدا موضوعا لها يقال فيها بكيفيّة واحدة كالصّوت الذي يقال بكيفيّة واحدة في أنواع المصوّتات واللّون في أنواع الألوان، ولكن أضداد اللّمس لا يبدو أنها تملك جنسا يقال فيها إلاّ بكيفيّة ملتبسة إذ أن الكيف الذي يقال في الحار والبارد والثّقيل والخفيف لا يقال إلاّ بلبس صرف. وهذا ما قيل عن الإلتباس في ذلك الإسم الكيف الذي يقال في الطعم والحرارة والبرودة واللّون والرائحة. إذ كل هذه المسميّات هي في المقولة المبدئية الكيف والثّقيل والخفيف في المقولة الأوليّة للجوهر. ولذا فضروريّ أن تكون الملكة المدركة للتضادّ الذي هو في الثّقيل والخفيف بأية صفة كانت هي الملكة المدركة للتّضاد الذي هو في الساخن والبارد وبأية صفة كانت لا لأن تلك التي تدرك الثقيل والخفيف لا تدركهما إلاّ بتوسط الحركة، أي أنها لا تدرك الثّقيل إلاّ عندما يحرّكها جسم ثقيل أو خفيف. ولذا يجب أن نرى ما أراد أرسطاطليس من كون حسّ اللّمس هو أكثر من واحد ومن كون اللّحم هو شبه المتوسّط وإن كان هذا القول مضاداً للقول [الوارد] في كتاب الحيوان، ولكن مع ذلك ربما كان ذلك القول من جهة ما ظهر هنالك، أي ما علم به عن أعضاء الحيوان في ذلك الزّمان، إذ كان آن ذاك لا يزال يجهل الأعصاب وقال إن أداة ذلك الحسّ هي اللّحم. وهذا القول يعطي وجود أدوات لتلك الحيوانات اللاّمسة داخل اللّحم، وهذا يتفّق مع ما ظهر من بعد بالتّشريح، أي أن للأعصاب دخلا في الحسّ والحركة. لذا فما علم أرسطاطليس به بالحجّة ظهر من بعد بالحسّ .....

109 - بعد أن أعطى القول الضروريّ الذي يظهر منه أن حاسّة اللّمس هي أكثر من واحدة وأن اللّحم هو شبه المتوسّط كما عرضنا (وإن كان ضدّ رأي الإسكندر [الإفروديسي] *(Alexander Aphrodisicusis)* وعرض ثامسطيوس *(Themistius)* ولو أن ثامسطيوس يقول بصراحة إن ذلك هو رأي أرسطاطليس، أي أن

اللّحم شبيه المتوسّط، ولكن هذين الرجلين يبدو أنهما لا يعرفان الحجّة التي كان أرسطاطليس يرتكز عليها في ذلك، وهي بما أن محسوسات اللّمس لا تشترك في جنس واحد أنه يمكن أن يقال عنها بكيفيّة واحدة فضروريّ أنه أكثر من واحد. ونحن سنقول من بعد حجّة الإسكندر في هذا وسنحلّلها). وبعد أن كان أكمل هذا البيان وحلّ التّشكيك الحادث في هذا عاد ليفنّد ما يعتبر منه أن اللّحم هو أداة تلك الملكة وقال .... يعني أما قول كون الحسّ ليس بالداخل بل في أول الأشياء التي تظهر، أي في اللّحم (إذ أن اللّحم لو وضع فوقه أي ملموس لأدركه فورا) فلا قيمة له، أي أن هذه الحجّة لا تستقيم، أي أن تكون حاسّة اللّمس عندما يلمس الملموس اللّحم، ثم أضعف هذه الحجّة وقال .... يعني بما أنك لو تقبلّت غشاوة لا سميكة ولو كسوتها لحما ولو وضعت فوقها أي ملموس لأدرك فورا من الحسّ كما لو كان [ذلك] بدون تلك الغشاوة، ثم قال .... يعني لو كان جليا أن الحسّ الأول ليس في الجلد. من هنا ليس محالا أن يكون اللّحم على تلك الهيئة، أي أن يكون متوسطا كالجلد. أما في الظواهر في اللّحم فلا تشكيك في ما تبيّن من قبل بالمنطق، ثم قال .... يعني ولا فرق في هذا المعنى سواء أكان اللّحم متّصلا مع الحسّ أو لم تكن الغشاوة متّصلة، فلو كان الجلد متّصلا لردّ إذن الإحساس بكيفيّة أسرع. إذن فالإتّصال لا يعطي إذن اللّحم إلاّ يسر عبور الإحساس لا أنّ الإتّصال يعطي كون اللّحم هو أداة ذلك الحسّ.....

110 - بعد أن بيّن أن اللّمس هو أكثر من حسّ واحد، وأن اللّحم بسبب ذلك يجب أن يكون متوسط تلك الحواسّ، وأن التّشكيك لا يكفي في هذا مما يظهر للحسّ الذي يجعل أناسا كثيرين يقولون إن اللّحم هو أداة ذلك الحسّ، وأن هذا الحسّ واحد، بدأ يبيّن الشكل الذي يحدث منه هذا الرأي المشترك عند الجميع. ولعله هو في كتاب الحيوان واحد من الذين رأوا هذا وقال .... يعني وهذا الرأي يعرض

للجميع لأن هذا العضو أي اللّحم يشبه الهواء لو التصق بالجسم إذ لو أن الهواء من جهة ما هو المتوسّط التصق بالجسم كما هو اللّحم، أي لو كان جزءا من الجسم لظننا عندئذ أننا بشيء واحد نحسّ الصوت واللّون والرائحة، وأن هذه الأشياء الثلاث هي حسّ واحد. وهذا الشيء الواحد يعرض لحواسّ اللّمس مع اللّحم حتى أنه ظنّ أنها حاسّة واحدة، ثم قال .... يعني ولكن يظهر أن هذه الحواسّ الثلاث مختلفة وإن كانت بمتوسط واحد إذ أن المتوسط ليس جزء منا. أما وأن اللّحم جزء منا فلم يظهر ذلك في حواسّ اللّمس، وظن أنها حاسّة واحدة غير أن البرهان يفرض كونها أكثر من حسّ واحد إذ تحسّ بأكثر من محسوس واحد في الجنس .....

111 - لمّا بيّن الشكل الذي يحدث منه هذا الرأي في حواسّ اللّمس ولا يحدث في الحواسّ الأخرى بدأ يذكر السبب والضرورة في كون المتوسط ملتصقا في اللّمس ولا ملتصقا في الحواسّ الأخرى وقال .... يعني أمّا ذلك فيعرض للمس بما أن هذا المعنى خفيّ فيه، أي أنه أكثر من حسّ واحد تبعا لكون حسّ يحتاج إلى متوسط والحيوان يحتاج من أجل السلامة ليحسّ بالملموسات. ولذا كان ضروريّا أن يكون المتوسط جزءا منه وكان محالا أن يكون ذلك المتوسط الذي هو جزء منه الماء أو الهواء إذ أنه محال كما قلنا أن يكون تكوين الجسم من الهواء أو الماء، فالحيوان يحتاج بالضرورة لجسم صلد يحدث منه أن يكون المتوسط في حواسّ اللّمس جسما ممتزجا ويجب أن يتوفّر فيه الأسطقس الترابيّ وهو اللّحم وشبيهه في الحيوان المفتقر للحم. ويجب فهم قوله هكذا وهو أرشدنا إلى ما ينقص في القول بما قال .... يعني إذن فضروريّ أن يكون كل حسّ بمتوسط بما أن الحواسّ لا تحسّ بمحسوساتها إلاّ باللّمس، والحيوان يحتاج ليحسّ بالمحسوسات القادمة بأن يكون المتوسط ملتصقا وجزءا من الجسم، ثم قال .... يعني حواسّ اللّمس .....

112 - ويبرهن على كون حسّ اللّمس أكثر من واحد وأن هذا خفيّ لأن اللّحم شبه متوسط اللّمس الذي هو في اللّسان، إذ بما أننا نحسّ بكل الملموسات وأيضا بالطعم بواسطة هذا العضو كان ضرورياً أن يكون اللّحم الذي هو في هذا العضو شبه المتوسّط لا شبه الأداة، إذ لو كان أداة الطعم لما أدرك الملموس ولو كان ملموسا لما أدرك الطعم، إذ إنّ الحسّ الواحد يملك أداة واحدة. إذن لو أحسّ لحم آخر في الجسم بالطعم كاللّحم الذي هو في اللّسان لظن أن الذّوق واللّمس حسّ واحد، ثم قال .... يعني أما وأن هذا لا يعرض فلأنه لا ينتقل، أي أن يكون كل لحم ذائق لامسا بل ألاّ يكون كل لحم لامس ذائقا .....

113 - بعد أن بيّن أن حسّ اللّمس يحتاج للّحم كمتوسط وأنه أكثر من واحد بدأ يتساءل : هل إن هذا الحسّ مع كونه يحتاج للّحم يحتاج أيضا لمتوسط خارجي ؟ أم هل يكفي أيضا اللّحم بدون متوسط خارجيّ ؟ وهذا السؤال يعرض أيضا في الذّوق وقال .... يعني ويتشكك الإنسان في كون اللّمس يحتاج لمتوسط خارجي مع كونه يحتاج للمتوسط الذي هو اللّحم، إذ كل جسم ذو عمق وذلك هو القيس الثالث، ثم قال .... يعني وبما أن كل جسم ذو عمق فضروريّ أن هناك بين كل جسمين لا متلامسين جسما، ولو كانت الحالة تلك لحدث أنه يمتنع على الأجسام الجافّة التي بينها جسم رطب متوسط أن تتلامس بعضها بعضا بدون أن تصبح سطوحها مبتلّة بفعل ذلك الجسم الرّطب ويمتنع أن تكون الرّطوبة خارج ذلك الجسم المتوسط، مثلا الأجسام المبتلّة، لأنه يمتنع أن تتلامس إلاّ ويكون بينها ماء أو شيء من ماء، ثم قال .... يعني وبما أن الأجسام الجافّة لا تتلاقى في الأجسام الرّطبة إلاّ وكانت أطرافها مبتلّة فضروريّ ألاّ تتلاقى إلاّ ويكون بينها متوسط. وذلك هو الجسم الذي كانت سطوحها مغمورة فيه، وإن كانت الحال هكذا فيمتنع أن يلامس جسم جاف جسما جافًا في الماء أو في الهواء

إلاّ ويكون بينهما جسم إما من ماء أو من هواء، ثم قال .... يعني وتلك هي الحال بالنسبة للهواء كما بالنسبة للماء في هذا. وابتلال ما هو في الماء بيّن للحسّ، أما ابتلال ما هو في الهواء فلا يحسّ به. ولكن المنطق يفرض وجوده من نفس النّوع مثل الحيوان الذي هو في الماء، إذ بما أنه جليّ أنه يمتنع أن يلمس أي شيء بدون توسط الماء كذلك لا بدّ أن يكون هكذا الحال عند الحيوانات التي هي في الهواء .....

114 - وإذا سلّم بما قلناه من أنه يمتنع أن تتلامس الأجسام الجافّة في الأجسام الرّطبة إلاّ ويكون بينها شيء ما من ذلك الجسم الرّطب فيجب أن نتساءل : هل إن الإحساس بكل المحسوسات يقع بنفس الشكل، أي بمتوسط ؟ أم هل إن الإحساس بالأشياء المختلفة مختلف ؟ أي أن الإحساس بالبعض لا يكون بمتوسط كما يظن في اللّمس والذّوق وبالبعض بمتوسط وبدون لمس، بل عن بعيد كالسّمع والشمّ والبصر ؟ أم هل ليس الحال كذلك، بل نحسّ بكل الملموسات بنفس ذلك المتوسط التي نحسّ به بتلك الحواسّ الثلاث الباقية، ولكن تختلف فقط في كون المحسوسات في هذه الثلاث تدرك عن بعد وفي اللّمس والذّوق عن قرب ؟ وإن كان الحال هكذا فلا نحسّ بكل الأشياء إلاّ بمتوسط خارجي، ولكن هذا المتوسط لا نتفطّن إليه في اللّمس كما لو أحسسنا بالملموسات بتوسط غشاوة بدون أن نتفطّن إلى كون تلك الغشاوة هي فوقنا، إذ فكما قد تكون هيئتنا مع تلك الغشاوة التي نحسّ بتوسطها بالملموسات دون التّفطن إليها كذلك قد تكون هيئتنا في الإحساس بالأشياء بتوسط الماء أو الهواء، أي كما قد يعرض لنا أن نظن أننا لا نحسّ بالملموسات إلاّ باللّمس لا بتوسط تلك الغشاوة بما أننا لا نتفطّن لها أصلا وكذلك يمكن أن يعرض لنا ذلك في الماء أو الهواء، أي أن نظن أننا نحسّ بالأشياء بدون توسطهما، ولكننا في الواقع لا نلمس شيئا إلاّ بتوسطهما .....

115 - غير أنه وإن تبع هذا القول أن الملموسات ليست إلاّ بمتوسط كالحواسّ الثلاث، مع ذلك ينبغي أن نظن أن فعل المتوسط

في هذه الحاسّة ليس كفعل المتوسط في الأخرى، بل الملموسات تختلف عن الألوان وعن الأصوات في كونها تحتاج لمتوسط، فالمحسوسات في تلك الحواسّ الثلاث تفعل أولا في المتوسط ثم المتوسّط [يفعل] فينا، أما الملموسات فتفعل فينا وفي المتوسط معا. ولكن يجب أن تفهم هنا بـمـعـًا لا كون المتوسّط والحسّ ينفعلان في زمان واحد من الملموسات وفي تلك في زمانين (إذ يظن أن البصر والهواء يتغيّران باللّون في نفس الحين)، بل يقصد هنا بالتقدّم والتأخّر التقدّم في تلك من جهة السبب، أي أن المحسوس هو السّبب البعيد في هزّة الحسّ والمتوسط هو السّبب القريب. أما في اللّمس فالمتوسط والحسّ يتحركان معا بفعل الملموس، ولكن المتوسط لا يفعل شيئا فيه بل هو شيء ما عارض بالضرورة، لا لأنه ضروريّ في وجود الحسّ كما أن وجود المتوسط ضروريّ في وجود الحواسّ الأخرى. ولذا شبّه انفعالنا من الملموسات بانفعالنا من قرعٍ بواسطة ترس. لذا فكما أنه لا يجب أن يقول أحد إن التّرس ضروريٌ في فعل قرعتنا بحيث يكون التّرس السّبب القريب والقرعة السّبب البعيد كذلك يكون الحال بالنّسبة للهواء مع الملموسات، أي أنه لا يجب أن يقول أحد إن ذلك ضروريّ في الإحساس بالملموسات، بل نقول إننا ننفعل نحن والتّرس معا بالضّربة بـمـعـًا يجب أن نفهم انعدام التقدم والتأخّر في السبب لا في السبب. وكان يقصد بذلك أن يبيّن أن ذلك ليس [متعلقا] بالمتوسّط الذي هو ضروريّ لكل حسّ في الإحساس بل أنّ المتوسط الذي هو هكذا في هذا الحسّ هو اللّحم، ولو قيل متوسطا لكان من جهة العارض. إذن يجب أن يفهم هذا المقام هكذا لا على أن أرسطاطليس تشكّك فيه ولم يتممه ولا على أنه بين الصّيغة التي يقال من جهتها إن الملموسات لا يحس بها إلاّ بمتوسط خارجي، ولم يكن أرسطاطليس أيضا في هذا القول تامّ النسيان كما يقول ثامسطيوس *(Themistius)* والآخرون، إذ يقولون إننا لو سلّمنا بأن الملموسات لا تدرك في الماء والهواء إلاّ بتوسطهما فما نقدر أن نقول في إدراك كيف الملموسات في

هذين المتوسطين بالذات ؟ وأنا أقول إن النّسيان القوي لم يكن إلاّ من قائل هذا القول وإن كان جد كاف من جهة ما يظهر، فكل حيوان مطبوع على أن يوجد في الماء أو الهواء لا يحسّ بأي كيف من الساخن أو البارد فيهما لو كانا في البساطة التي يجب أن يملكاها بما أنه مكانه الطبيعي، والموضع شبيه بالموضوع فيه كما تبيّن في الأقاويل العامة *(in Sermonibus Universalibus)*. وقد تبيّن أن المحسوس هو الضدّ قبل الإنفعال، وإن كان الحال هكذا فالحيوان لا يحسّ بالحرارة أو بالبرودة في الهواء أو الماء إلاّ عندما تمتزج بهما أجسام حارّة أو باردة. لذا فتلك الأجسام هي غير الماء والهواء الطبيعيين، وإن كان كذلك فما يعرض من كوننا نحسّ أن الهواء أو الماء سخنا أو بردا يعرض ذلك بالذات في الأجسام التي يظهر للبصر أنها غير الهواء والماء، أي أننا لا نحسّ بهما إلاّ بتوسط الماء والهواء الطبيعيين كما تبيّن من القول المذكور. ولو كان للهواء وللماء المحتويين للحيوان كيف مضادّ لمنعا الحيوان من إدراك الكيف المضادّ. وبسبب ما قلنا يجب ألاّ نظن أن الماء يسخن ما دام ماء صافيا ولا أن الهواء يبرد ما دام هواء صافيا، بل ذلك يعرض بسبب الأجسام المتزجة بهما الساخنة أو الباردة. وهذا ما جعل الناس يتشكّكون في كون البرودة ليست عارضا لا منفصلا عن الماء كالحرارة بالنّسبة للنار. وهذا الظن يعرض لأن العامة اعتادت تسمية الماء [بالماء] ما دام فيها سيلان ولو لم تكن في الواقع ماء صافية بل ممتزجة، إذ أن هذا الكيف معروف أكثر عند الجميع من كيف المحسوسات كالحرارة في النار. ولذا لا تسمي العامة إطلاقا نارا تلك التي تبرد بامتزاجها بأجسام باردة، ولعلها تسمى نارا الأجسام الساخنة ولو لم تبتلّ بالإمتزاج ما دامت حارّة بالحرارة الناريّة. فلنعد إذن إلى كلامنا ولنقل .....

116 بعد أن بيّن الصيغة التي يقال من جهتها إن الماء والهواء متوسطان في اللّمس لو وجب أن يقالا متوسطين عاد ليقول ذلك الذي هو متوسط في الواقع في هذا الحسّ، أي إنه ذلك الذي يمتنع بدونه

أن يحسّ ذلك الحسّ، وهو اللّحم الذي نسبته إليه هي كنسبة الماء والهواء للثلاثة الأخرى، وقال .... يعني وعلى العموم يجب أن نظن أن اللّحم واللّسان هما للّمس والذّوق كالهواء والماء للبصر وللسّمع وللشمّ، ثم قال .... يعني بحيث تكون هيئة اللّحم واللّسان في اللّمس والذّوق كهيئة الماء والهواء في الحواسّ الثلاثة الأخرى، ثم قال .... يعني وفي كلها لو كان المحسوس موضوعا فوق الحسّ ذاته لما أحسّ به أصلا، أم لو أحسّ به لكان بكيفيّة سيئة كما يعرض لو كان شيء ما أبيض موضوعا فوق البصر، ثم أعطى برهانا مباينا للمذكور من كون اللّحم شبه المتوسّط لا شبه الأداة وقال .... يعني وجلي أن حسّ اللّمس هو داخل اللّحم وأن اللّحم ليس شبه أداة أولى له بما أنه لو كان كذلك لحدث فيه ما يحدث في الأخرى، أي أنه لو كان المحسوس موضوعا فوق اللّحم لما أحس به من الملكة اللاّمسة كما أن اللّون لو كان موضوعا فوق البصر لما أحسّ به. أما وأننا نرى في الواقع أن الملكة اللاّمسة لا تحسّ إلاّ إذا ما كان الملموس موضوعا فوق اللّحم فضروريّ أن يكون اللّحم متوسطا لا أداة، وما قاله جليّ من ذاته. وأن تحتاج الحواسّ الثلاث لمتوسط فهو إما لأنه يعرض لمحسوساتها أن تكون بعيدة عنها أو لأنه يمتنع أن تتقبّل محسوساتها إلاّ لو كانت أولا في المتوسط كما يبدو في كثير من الأضداد، أي أنها لا تنتقل إلى الأقاصي إلاّ لو انتقلت أولا إلى الوسط. ولو كان ذلك بسبب كون المحسوسات بعيدة لحدث أن تحسّ بها إذا ما كانت موضوعة فوقها ولما احتاجت عندئذ إلى متوسط ولكنها لا تحسّ، لذا فلا تحتاج لمتوسط إلاّ بسبب الإحساس ذاته. وبما أن هذا العارض لا يمكن أن ينسب إلى واحد منها بالجوهر لأنه مشترك بينها يبقى إذن أن يكون مشتركا بينها بواسطة الطبيعة المشتركة بين الحواسّ الثلاث، ولكن لا طبيعة مشتركة تكون سببا في هذا العارض إلاّ كونها حواسّ. إذن فالحاجة لمتوسط بالنسبة للحواس تكون لها في ما هي حواسّ لا من جهة كونها بعض

حواسّ. لذا فكل حسّ يحتاج بالضرورة لمتوسط في الإحساس عينه لا لأن المتوسط يكون لتلك الحواسّ الثلاث فقط، لأن محسوساتها بعيدة كما يظن الإسكندر [الإفروديسي] (Alexander Aphrodisiensis)، لأنه لو كان كذلك لحدث أنه لو كانت موضوعة فوقها لأحست بها. وما قال الإسكندر لنقد هذا الرأي لا قيمة له، أي أنه لو كان اللّحم شبه المتوسّط لحدث أن يكون تحت اللّحم عضو ما تقع تلك الحاسّة به إما واحد لو كانت تلك الحاسّة واحدة أو كثرة لو كانت كثرة. فمن بعد أرسطاطليس قد ظهر في زمانه، أي [زمان] الإسكندر، أن عند الحيوان [هناك] بعض أجسام تقال أعصابا وأن لها دخلا في الحسّ والحركة. لذا فما ظهر لأرسطاطليس بالمنطق تجلّى من بعد بالحسّ. وما يقول المشاؤون المتأخرون لا قيمة له أي أن الأعصاب ليس لها دخل في حاسّة اللّمس إذ أن قول أرسطاطليس هو في القوّة من قريب وهي المحسوسة .....

117 - يعني والملموسات عموما هي الفروق الموجودة في كل الأجسام أي المشتركة بين كل الأجسام القابلة للكون والفساد، ثم قال .... يعني وأفهم بالفروق الفروق العامة التي لا ينفر أي جسم منها، وهي الفروق الأولى الموجودة في الأسطقسات الأربعة، أي السّاخن والبارد والرّطب والجافّ، والتي تنشأ منها كالأحرش والصلّد والفروق الملموسة الأخرى والتي هي مرتبطة بها كالثّقيل والخفيف، ثم قال .... يعني في كتاب الكون والفساد إذ بيّن هنالك أنواع المحسوسات الأولى والثانية، ثم قال .... يعني أما الذي يحسّ بهذه الفروق فهو العضو الذي هو بالقوة تلك الفروق، أي الذي هو مطبوع على أن يكتمل بتلك الفروق ويجب أن نرى أنه اللّحم أو الأعصاب .....

118 - بعد أن قال إن الحسّ الأول هو ذلك الذي هو بالقوّة تلك الفروق بدأ يبيّن ذلك وقال .... يعني فالإحساس بما أنه ضرب من

الإنفعال من جهة الصّيغة المذكورة وبما أن لكلّ منفعل فاعلا وأن كل فاعل يفعل الشّبيه بذاته بالفعل فضروريّ ألاّ يفعل الشّبيه بذاته بالفعل إلاّ بما هو شبيه بذاته بالقوّة لا بالفعل، ثم قال .... يعني وبما أن الفاعل لا يفعل في ما هو شبيه بذاته بالفعل بل بالقوّة كان ضروريّاً ألاّ يحسّ العضو المحسّ بالجسم السّاخن متعادلا مع ذاته في الحرارة وألاّ يحسّ العضو البارد بالجسم البارد متعادلا مع ذاته في البرودة، وكذلك بالنّسبة للصلّد واللّين، ثم أعطى السبب في ذلك وقال .... يعني وحسّ اللّمس يدرك فقط أقوى الأشياء الملموسة على عكس الحواسّ الأخرى مع محسوساتها لأن حسّ اللّمس يوجد في شيء ما هو وسط بين ضرب من التّضاد في المحسوسات بما أنه محال أن يتعرّى جسم ما من كيف الملموسات على العكس من كيف المحسوسات الأخرى. وأفهم أن حسّ اللّمس يمتنع أن يفتقر ببساطة للحارّ والبارد والجافّ والرّطب كما كان للبصر أن يفتقر للون وللسّمع أن يفتقر للصّوت. ولذا فهذان الحسّان يدركان محسوساتهما من جهة الكل، أما حسّ اللّمس فيدرك الطرفين، ثم قال .... يعني ولذا فإن حسّ اللّمس يميّز ويدرك المحسوسات لأنه متوسط، فالمتوسط يميّز لأنه يتقبل كلاّ من الطرفين ويندمج فيهما ويصبح واحدا معهما .....

119 - وكما أنه لابدّ ألاّ يكون ما هو مطبوع أن يحسّ بالأبيض والأسود لا هذا ولا ذاك بل كليهما بالقوّة وكما أنه هكذا في كل حسّ، كذلك لابدّ أيضا ألاّ يكون اللّمس لا ساخنا ولا باردا من جهة النّوع الذي هو ممكن فيه، أي أن تكون فيه تلك الأشياء من جهة الأوسط أو قريبا منه، بما أنه محال أن يتعرّى منها أصلا كما كان ممكنا في تلك الحواسّ الأخرى، أي أن تتعرّى من محسوساتها. ويجب أن تعلم أن ما يصاحب ذلك في أداة ذلك الحسّ هو بالذّات ما يصاحبه في الأوسط. ولذا لا نقدر أن نقول إن اللّحم هو أداة ذلك الحسّ إلاّ من جهة كونها وسطى بين الضّدين كما ظن أكثرهم .....

120 - بعد أن أشار إلى طبيعة حاسة اللّمس وإلى طبيعة الأشياء الملموسة وكيف يقع اللّمس وبكم وسيلة عاد ليقول شيئا ما مشتركا بين كل الحواسّ وقال .... يعني وكما أن البصر يدرك المرئي واللاّمرئي بأية صفة، وكذلك الحواسّ الأخرى تدرك انعدام محسوساتها الخاصة، كذلك تدرك حاسّة اللّمس الملموس واللاّملموس، وقال بأية صفة لأنها لا تدرك بنفس الصفة الهيئة والإنعدام. فالأخرى تدرك أحد الضدّين بالجوهر وواحدا بالعرض، ثم وضع من جهة كم نوعا يقال اللاّملموس وقال .... يعني واللاّملموس يقال على نوعين، أولهما هو الذي يوجد فيه قليل جداً من خصائص الكيف كما بالنسبة للهواء المحيط بنا والآخر هو الذي يوجد فيه من خصائص كيف الملموسات القويّ جدا والمفسد للحسّ كالنار والجليد .....

121 - يقصد بالتّعريف الثاني، أي عموما، إذ في كتاب الحسّ والمحسوس يتكلّم عن هذه الأشياء خصوصياً وقال .... يعني ويجب أن نرى أن تقبّل صور المحسوسات من كل حاسة هو تقبل مفارق للهيولى، فلو تقبلتها مع الهيولي لمكث عندئذ وجودا واحدا في النّفس وخارج النّفس. ولذا ففي النّفس معان وإدراكات وخارج النّفس لا توجد لا معان ولا إدراكات بل أشياء هيولانيّة لا مدركة أصلا، ثم قال .... يعني وذلك التقبل الذي هو في الحواسّ مفارق للهيولى شبيه بتقبّل الشّمع لشكل الخاتم فهو يتقبّله بدون هيولي بما أنه يتقبّله سواء أكان من حديد أو من ذهب أو من نحاس، ثم قال .... يعني ومن جهة هذا النّوع ينفعل كل حسّ من الأشياء التي كان مطبوعا على أن ينفعل منها بالطبع إمّا من اللّون أو من الصّوت، ولكن لا ينفعل منها من جهة كونها لونا أو صوتا لأنه لو كان كذلك لحدث أنه لو تقبلها لكانت إمّا لونا أو صوتا لا معنى وكان يقصد ذلك لمّا قال .... أي لا من جهة ما يقال كل شيء به بل من جهة كونه معنى إذ إنّ معنى اللّون هو غير اللّون وقال .... متحفّظا من المعاني التي يتقبلها العقل فتلك عامة، أما هذه فهي هذه لا غير .....

122 - وما يتقبل هذه الملكة التي هي معنى مفارق للهيولى هو الحسّ الأول ولو تقبلها لأصبحا شيئا واحدا، ولكن يختلفان في العدد. فالذي يحسّ هو جسم ما ولا يحسّ أنه جسم، والحسّ هو لا جسم بل معنى وقوّة ذلك الجسم الذي هو الحسّ الأول .....

123 - ومما قلنا من كون الحسّ معنى سيتبيّن السبب الذي تفسد من أجله المحسوسات القويّة أدوات الحواسّ بما أنه لو كانت هزّة الحاسّة من المحسوس أقوى مما تقدر الحاسّة أن تتحمّله لانحلّ ذلك المعنى الذي يكون به الحسّ حسّا، ولبقي الجسم بدون ذلك المعنى الذي هو الحسّ كما ينحلّ ائتلاف الأوتار والأنغام الذي هما المعنى الموجود فيهما عندما تلمس وتتحرّك حركة أقوى من الحركة التي تستطيع أن تتحمّلها .....

124 - يحاول في هذا القول أن يعطي السبب الذي لا تملك الأعشاب من أجله حاسّة اللّمس وإن ملكت نفسا غاذية، وهي أيضا تنفعل من الملموسات وتسخن وتبرد. ويقصد بـ جزء ما حيّ النّفس الغاذية وقال .... يعني فالسبب في ذلك ليس شيئا آخر غير كون الأعشاب لا تملك متوسطا كاللّحم ولا مثل هذا المبدأ الذي تستطيع أن تتقبّل به صور المحسوسات. ولمّا بيّن أن شيئا ما ينفعل بالملموسات دون أن يدركها أخذ يذكر أن الشأن هو على العكس في محسوسات الحواسّ الأخرى .....

125 - وإذا كان شيء ما غير مطبوع على اللّمس ينفعل من الملموسات إلاّ أنه لا ينفعل من الرّوائح انفعالا خاصا بالرّوائح، أي من جهة ما هي الرائحة إلاّ ذلك الذي يقدر أن يشمّ، ولا ينفعل من الألوان انفعالا خاصا باللّون من جهة ما هو اللّون إلاّ ذلك الذي يقدر أن يرى، ولا من الصّوت إلاّ ذلك الذي يقدر أن يسمع، ثم قال .... وذلك يجعلنا نظن أن الطعم هو على هذه الهيئة. ولكن سوف يقول بنفسه من بعد

إن شيئا ما ينفعل من الطعم دون أن يكون مطبوعا على أن يحسّ به، وربّما فعل ذلك لأنه محلّ تشكيك، ثم قال .... يعني إن كانت إذن رائحة المشتمّ التي لا توجد إلاّ في حاسّة الشمّ الرائحة ذاتها لا معنى مقارنا يحدث للرائحة فجليّ أن الرائحة تجعلنا نشتمّ كل مشتمّ وكل ما تفعل الرائحة فيه من جهة كونه مشتماً هو حاسّة الشمّ لأنه إذا لم يكن وجود الرائحة إلاّ من جهة كونها مشتمّة وإذا لم يوجد المشتمّ إلاّ في حاسّة الشمّ فجليّ أن كل ما ينفعل من الرائحة هو حسّ الشمّ، ثم قال .... يعني إذن إن انفعل كل حسّ الشمّ من الرائحة وإن كان كل منفعل من الرائحة حسّ الشمّ يحدث من جهة القلب بالنّقيض ألاّ ينفعل من الرائحة ما لا يشمّ. ولم يصرّح في هذا القول إلاّ باللاّحق الأخير وبالمبدأ الأول الذي كان يستخلص منه، أي أنه إن كانت الرائحة نسبيّة أي مشتمّة فضروريّ أن يكون المشتمّ في حس الشمّ. ولم يصرّح بالقضيّة القائلة إن كل ما ينفعل من رائحة حسّ الشمّ، ولم يصرّح بقلبها بالنّقيضة وكأنه يظن أن اللّمس شيء ما حادث للأشياء المضادّة الملموسة ولا يظن أن المشتمّ شيء ما حادث للرائحة ولا المرئي للّون بل يظن أن المشتمّ هو شبه الرائحة ذاتها والمرئي شبه اللّون بالذات والمسموع شبه الصوت بالذات. ولذا كان ضرورياً عنده أن يكون كل ما ينفعل من الرائحة شمّاً ومن اللّون بصرا ومن الصّوت سمعا، ولم يكن ضرورياً أن يكون كل ما ينفعل من الملموس لمسا. وهذا يحتاج لتقصّ كبير فكأنه يظن أن بعض الحواسّ هي في باب النسبة وبعضها في باب الفعل والإنفعال بذاتها وتعرض النسبة لها .....

126 – ويكون ما هو في القول المذكور الذي بيّنا به ذلك عن المحسوسات جليّا فذلك هو جليّ من ذاته إذ يظهر أن لا الضّوء ولا الظلام ولا الصّوت ولا الرائحة تفعل أيّ شيء في الأجسام بل لا تفعل إلاّ في الأشياء التي فيها تلك الحواسّ، ثم قال .... ولكن الصّوت الذي هو رعد ليس الحركة ذاتها التي يتقبّلها الخشب من هزّة الهواء بل

الحركة هي المعنى الذي لا يوجد إلاّ في السّمع وكأنها في باب النسبة إلى شيء ما لا في باب الكيف، وكذلك الرائحة هي عنده كما عرضناه، ثم قال .... يعني ولكن الملموسات والطعوم [توجد] أكثر في باب الفعل والإنفعال منها في باب النسبة بما أنه إذا كان لا ينفعل بها إلاّ من يملك حسّي الذّوق واللمس، بم إذن ستنفعل الأجسام الأخرى اللاّحيّة ؟ إذ سيحدث أن الفعل والإنفعال لا يوجدان، الشيء الذي يمتنع. وهذا الذي قاله في الملموسات جليّ، ولكن في الطعوم يحتاج لنظر إذ يستطيع أحد أن يقول إن الطعم هو المذاق بالذات كما أن الرائحة هي المشتمّ بالذات. ولكن نرى كما يقول إفلاطون أن الطعوم تملك في الأجسام اللاّحيّة انفعالات متباينة مضافة إلى السخونة والبرودة، مثلا السّعر الذي يخصّ الحامض واللّين الذي يخصّ الدهنيّ والأشياء الأخرى التي قيلت في طيماوس *(in Thimeo)* ويحاول جالينوس *(Galienus)* عرضها. إذن فهل إن هذه هي أفعال الطعم ؟ أم هل هي للطعم كالهواء للصوّت ؟ يحتاج هذا لنظر. ولكن تقبل هنا كون الطعم ضربا من الملموس بما أنه شبيه به .....

127 - لمّا بيّن أنه لا ينفعل بواحد من الثلاثة محسوسات إلاّ الحسّ الخاص به أخذ يعطي الفرق بين انفعال الأجسام المتوسطة منها وبين انفعال الأشياء من الملموسات وقال .... يعني ولو تصوّر أحد أنّ الأجسام تنفعل من الصوّت والرائحة وأعطى الحجّة في ذلك بناء على انفعال الهواء والماء منها لقلنا له إن كل جسم ليس مطبوعا على أن ينفعل من الصوّت والرائحة، إذ لا ينفعل منها من بين الأجسام إلاّ الذي لم يكن محدودا بذاته، أي الذي لا يملك شكلا ولا كيانا خاصين، مثلا الهواء : فالهواء لا ينفعل منها إلاّ لأنه ريح والريح جسم لا محدود ولا قارّ. أما الأجسام الأخرى التي تنفعل من الملموسات فهي محدودة وقارّة، ثم قال .... يعني إذن لو سأل أحد وقال : بما أن الشمّ انفعال وتقبل الرائحة من المتوسط انفعال أيضا فما هو إذن

الفرق بين كلا الإنفعالين ؟ لقلنا له إنه عندما ينفعل الهواء بسرعة من المحسوس ينشأ المحسوس بذلك الإنفعال لذلك الحسّ وأما الحسّ فيصبح بذلك الإنفعال محساً لا محسوسا .....

128 - بعد أن أتمّ القول في كل واحدة من الحواسّ الخمس الموجودة في الحيوان المكتمل أخذ يبيّن أنه يمتنع أن نجد حيوانا مالكا لحسّ سادس وقال ... يعني أما أنه يمتنع أن نجد حيوانا مالكا لحسّ سادس ما عدا تلك الحواسّ الموجودة عند الإنسان والحيوان المكتمل فيوثق به بناء على تلك البراهين، ثم أخذ يبيّن هذا وقال .... يعني أنه جليّ أن كل ما تستطيع حاسّة اللّمس أن تدركه من المحسوسات نستطيع نحن أن ندركه ولا شيء ينقصنا مما هو مطبوع على أن يدرك من تلك الحاسة، وكذلك بالنسبة لكل حسّ، أي أنه لا ينقصنا في أي حيوان مالك لتلك الحاسّة أي واحد من المحسوسات التي طبعت على أن تدرك منه بحيث أن لا أحد يستطيع أن يقول إنه يمكن أن يوجد في الحيوان ضرب من اللّمس يدرك ملموسا لا نستطيع أن ندركه (إذ أنه جليّ من ذاته أن كل خصائص الكيف الملموسة من جهة كونها ملموسة هي محسوسة من طرفنا ومدركة باللّمس وكذلك هي الحال بالنسبة لخصائص الكيف المرئية والمسموعة والمشتمّة). وبعد أن وضع هذا القول كسابق أورد اللاّحق وقال .... يعني وإذا وضعنا أن هذه الحواسّ الخمس لا تنقصنا ولا [تنقص] الحيوان الذي يوجد فيه واحد من الأشياء التي طبعت على أن تدرك من تلك الحواسّ من جهة ما هي تلك الحواسّ فضروري أنه إن نقصنا حسّ ما أن ينقصنا بعض إحساس بما أننا وضعنا أنه لا ينقص تلك الحواسّ فينا الإحساس بأي واحد مما طبعت على الإحساس به، وإذا كان الأمر هكذا فذلك الإحساس الذي وضعناه ناقصا إن لم ينقص بسبب واحد من الحواسّ الموجودة فينا فضروريّ أن يكون نقصه بسبب كونه تنقصنا حاسّة سادسة .....

129 - لمّا بيّن أنه ضروري إن نقصنا حسّ ما أن ينقصنا بعض إحساس، وكان جليا أيضا من ذلك أنه ضروريّ إن نقصنا بعض إحساس أن تنقصنا حاسّة ما تكون مختلفة في الجنس عن حواسّ تلك القوى بما أنه لا ينقص تلك القوى أن تحسّ بشيء مما طبع على أن يوجد فيها. والظاهر أن هذين القولين يقلبان، أي أنه لو كان أي منهما لكان الآخر ولو حذف أحدهما لحذف الآخر أيضا، أخذ يبيّن أنه يستحيل أن توجد قوّة سادسة لأنه يستحيل أن يكون الإحساس خارجا في الجنس عن تلك الحواسّ. وهذا يتبيّن بثلاثة براهين أولها معتبر في المتوسّطات والثاني في الأدوات التي يقع الإحساس بها والسبب المعطى في هذين البرهانين شبه هيولانيّ، أما الثالث فهو معتبر في المحسوسات بالذات وهو أمتن من الإثنين الآخرين بما أن السبب المعتبر فيه هو الغائي. ويدأ بالبرهان المعتبر في المتوسط ولكن سكت عن بعض القضايا وعن الخلاصة. وهذه الحجّة ترتكز على قضايا أولاها أن كل ما يحسّ الحيوان به إما يحسّ به بالملامسة أو بتوسط جسم خارجيّ، وكل ما نحسّ به بالملامسة إما نحسّ به بتوسّط اللّحم أو باللّحم ذاته لو وضع كأداة، وكان يقصد ذلك لمّا قال .... وكل ما نحسّ به لا بالملامسة بل بتوسط جسم خارجيّ نحسّ به بتوسط أحد هذين الاسطقسين أو بكليهما أي الماء أو الهواء، وكان يقصد ذلك لمّا قال .... وإن كان الأمر كما قلنا فجليّ أن يتبع هذا بالضرورة كون كل مالك للحسّ باللّحم أو بأحد هذين الأسطقسين أو بكليهما لا يوجد فيه من الإحساس إلاّ ذلك الذي يمكن أن يقع بهذين الشيئين أي باللّحم أو بالمتوسط، فكل حيوان لا يملك إذن من الحواسّ إلاّ ما يمكن أن يكون بهذين الشيئين أي باللّحم أو بالمتوسّط الخارجيّ. وبعد أن بيّن أنه ضروريّ ألاّ يحسّ كل حيوان إلاّ باللّحم أو بالمتوسطات أخذ يبيّن أنه تتبع ذلك ضرورة كون كل حيوان مالك لمتوسط ما من تلك المتوسطات يملك من المحسوسات المحسوسات

التي يصلح ذلك المتوسط لها ويردّها لا غيره وقال .... يعني وجليّ أنه لو وضعنا أن كل حيوان لا يحسّ إلاّ بمتوسط هو اللّحم أو الهواء أو الماء ولو وقعت بأحد هذه المتوسطات محسوسات أكثر من واحد في الجنس فضروري ألاّ يملك كل حيوان محسّ بذلك المتوسط من المحسوسات إلاّ التي طبعت على أن يردّها ذلك المتوسط إن كانت اثنين فاثنان وإن ثلاثة فثلاثة. وكان يقصد بذلك أنه إذا ما كانت المتوسطات محدودة في العدد أي اللّحم أو الهواء أو الماء، والمحسوسات أيضا التي تردّها تلك المتوسطات إذا كانت محدودة في العدد فضروريّ أن تكون القوى حسب عدد تلك المحسوسات التي تردّها المتوسطات للحيوان الذي طبع على أن يحسّ بتلك المتوسطات. وجلي أن كل ما يردّه اللّحم هو إما ملموس أو مذاق، وكل ما يردّه الهواء أو الماء أو كلاهما هو إما صوت أو لون أو رائحة. إذن فكل إحساس هو إما ذوق أو لمس أو سمع أو رؤية أو شمّ، ثم قال .... يعني وإن وقع محسوس واحد بأكثر من متوسط واحد كاللّون بالهواء أو الماء اللّذين هما متعادلان فيه فجليّ أن كل حيوان مالك لأحدهما يحسّ من المحسوسات بما يحسّ المالك لكليهما به. وكان يقصد بذلك أن الحيوان الذي هو في الماء يملك حتمياً ملكات حسّ حسب عدد ملكات حسّ الحيوان الذي هو في الهواء والحيوان الذي يحسّ في الماء وفي الهواء .....

130 - وهذا هو البرهان المعتبر في أدوات الحواسّ وقال .... يعني وأدوات الحواسّ التي تنسب بسبب تركيبها وطبيعتها إلى الأسطقسات من جهة النسبة السائدة هي ثلاث فقط، أي الأداة المعتبرة في الهواء، أي السمع كما تبيّن من قبل والأداة المعتبرة في الماء أي البصر، والثالثة هي الناتجة عن كليهما أي الشمّ. وقال في هذا الحسّ إنه ناتج عن كليهما أي عن الماء أو الهواء لأن الحيوان الذي هو في الماء يشمّ بتوسط الماء كما يشمّ الذي هو في الهواء بتوسط الهواء، ثم قال .... يعني أمّا النار فلا ينسب إليها أي حسّ بهذه الكيفيّة أو

ينسب إليها بكيفيّة مشتركة إذ يظهر ألاّ حسّ يقدر أن يفعل فعله عندما يرد. وهذا تبيّن بكيفيّة منقوصة بواسطة هذه الوصلة أو التي تشير إلى التّكرار، وقال ذلك لأن نسبته إلى شيء ما ما عدا النار هي كنسبة شيء ما إلى الهيولى ولأن نسبته إلى النار هي كنسبة شيء ما إلى صورته، ثم قال .... يعني والأرض إما لا تنسب إلى أية أداة من أدوات تلك الحواسّ بما أنها لا تبدو صالحة للمحسوسات بأية صفة كانت أو إن نسبت فتنسب إلى اللّحم لأن هذا المتوسط أو هذه الأداة تحتاج لتكوين ومتانة. ولهذا السبب فالأرض تسود فيها، ثم قال .... يعني إذن يبقى ألاّ وجود لحسّ سادس خارج عن الماء والهواء بما أنه لا جسم خارج عن هذين الجسمين لأنه يستحيل وجود أداة للحسّ من النّار أو من الأرض، بل يمكن فقط أن تكون من الماء أو من النار أو من كليهما. وبما أن هيولات أدوات الحواسّ محدودة في العدد فضروريّ أن تكون الحواسّ هكذا، فلو كانت حاسّة سادسة لحدث وجود أسطقس خامس إذ أن الحواسّ التي تصدر عن الهواء أو عن الماء هي إما العين أو الأذن أو الأنف .....

131 - والحواسّ المنوسبة إلى هذين الأسطقسين لا توجد إلاّ عند بعض الحيوان أي المكتمل من أجل الأفضل، بحيث أنه بسبب عطف الطبيعة على هذا النوع يتحتّم أن تكون كل الحواس موجودة بكيفيّة محدّدة في الحيوان مكتمل الخلقة الذي ليس له تشويه وألاّ ينقص حسّ في الحيوان المكتمل كالإنسان، فالخلد تبدو ذات عينين تحت البشرة على الرّغم من كونها لا ترى، وكأنه يقصد بهذا أنه يتحتّم لو وجد حسّ سادس أن يوجد عند الإنسان الذي هو أكمل الحيوانات ولكان بالضرورة من أجل الأفضل. وهذا جليّ في عطف الطبيعة بإعطائها الحواسّ للحيوان حتى أنها بسبب هذا أعطت الخلد عينين وغشّتهما تحت البشرة بما أنها لا تحتاج إليهما في أكبر جزء من فعلها، ولو أن هيولاها لا تقدر أن تتقبّل أكثر ولو تقبّلته لربما كان زائدا .....

132 - هذا هو البرهان الثالث وينقص السابق والقياس يتركّب هكذا بالإكتمال : لو وجدت حاسّة سادسة لكان ضروريا أن يكون الجسم المحسوس غير كل الأجسام المحسوسة التي تحسّ بها تلك الحواسّ الخمس، وأن يكون الإنفعال والكيف اللّذان يتقبلّهما الحسّ من المحسوسات حتى يتكيّف بهما غير تلك التّكيفات والإنفعالات، ولكن لا جسم محسوس هو غير تلك الأجسام المحسوسة ولا انفعال خارج عن تلك الإنفعالات ولا كيف. لذا فلا حاسّة خارجة عن تلك الحواسّ الخمس .....

133 - ويستحيل أيضا أن توجد حاسّة غير الحواسّ الخمس بحيث يكون محسوسه أي واحد من المحسوسات المشتركة التي توجد تحتها المحسوسات الخاصة بكل واحدة من الحواسّ الخمس، إلاّ لو كانت المحسوسات المشتركة بالعرض لكل واحدة من الحواسّ. وقال هذا لأنها لو كانت لها بالعرض لحدث ألاّ تكون لحاسّة ما بالجوهر إذ ما يوجد لشيء ما بالعرض يتحتّم أن يوجد لغيره بالجوهر، ثم قال .... يعني والمحسوسات المشتركة ليست مدركة بالعرض من الحواسّ الخمس، مثلا الحركة والسكون والشّكل والكمّ والعدد، إذ كل هذه تحسّ الحواسّ الخمس بها بضرب اهتزاز وانفعال. ولأن هذا هو هكذا فضروري ألا يكون بالجوهر، ثم قال : مثلا الكم إلخ يعني مثلا الكمّ، فالحواسّ مطبوعة على إدراكه بضرب انفعال واهتزاز وكذلك بالنسبة للشكل، فالشكل كمّ مع ضرب من الكيف، ثم قال .... يعني أما إدراك السكون فيكون بإدراك انعدام الحركة إذ لو أدركت الهزّة بالجوهر لأدرك انعدامها بالجوهر، أي السكون. أما إدراك الحواسّ للعدد والتّكثر فيكون بإدراك انعدام الإتّصال الذي هو المقدار. وقد تبيّن أن الإتّصال يدرك بالجوهر ولذا فانعدامه يدرك بالجوهر .....

134 - ولما تبيَن أن المحسوسات المشتركة تدرك من الحواسّ الخمس بالجوهر فجليّ أنه يستحيل أن يوجد حسّ خاص بواحد من تلك المحسوسات المشتركة، أي الحركة أو الكمّ، لأنه لو كان كذلك لأحسسنا بالحركة وبالشّبيه بها من المحسوسات المشتركة لا بذاتها بل بمتوسط كما ندرك بالبصر أنّ هذا حلو بتوسط اللّون، ثم قال .... يعني ويعرض لنا هذا الإدراك، أي الحكم بحاسّة ما على محسوس حاسّة أخرى، لأنه يحدث كون هاتين الحاستين مقترنتين في إدراك ذينك المحسوسين بسبب شيء واحد في زمان ما. ولو عرض من بعد أن ندرك بإحدى هاتين الحاستين المحسوس الآخر بسبب نفس الشيء لحكمنا بتلك الحاسة على محسوس الأخرى بالإقتران السابق، مثلا لا نعرف بالبصر أنّ هذا حلو إلاّ لو عرض لنا من قبل في زمن ما أن نعرف بالبصر أن العسل أصفر وبالذّوق أنه حلو. لذا فلو أحسسنا ثانية بالبصر فقط بكونه أصفر لأدركنا فورا أنه حلو وعسل ثم قال .... يعني ولو لم نسلّم بأنه لو ملك أي واحد من تلك المحسوسات المشتركة حسّاً خاصا لحدث أن يكون الإحساس بها كالإحساس بالبصر بكون هذا حلوا ولكان ضروريّاً أن يكون الإحساس بها من جنس الإحساس الذي يقال خصوصيا بالعرض، مثلا الإحساس بالبصر بكون هذا هو ابن سقراط لأننا قد نحسّ بكونه أبيض ولأنه يعرض أنّ ابن سقراط كان أبيض، ثم قال .... يعني وبعد أن تبيّن أنه لو ملك أحد المحسوسات المشتركة حاسّة خاصة لأحسسنا به بالعرض (كما نحسّ بالبصر بكون هذا هو ابن سقراط لأنه أبيض أو كما نحكم على كون هذا حلوا لأنه أصفر، فهذان هما نوعان بالعرض). وبما أنه تبيّن أن المحسوسات المشتركة تدرك بالجوهر لذا لا أحد من المحسوسات المشتركة يملك حاسّة خاصة بل مشتركة إذ لو ملك حاسّة خاصة لأحسسنا به، إمّا كما نحّس بالبصر بكون هذا هو ابن سقراط لأنه أبيض أو كما يحصّ حسّ ما بالمحسوس الخاص

بحسّ ما. وهذا النّوع أيضا عرضيّ، ولكن يختلف عن النّوع الأول الذي يقال بالبساطة عرضيًا (وهو أن ندرك بالبصر أن هذا هو ابن سقراط) ولو عدّ كلاهما عرضيًا، أي ويختلفان في هذا : في كون إدراكنا بالبصر أن هذا حلو كان لأنه في شيء واحد اقترنت قوّة الجنس الواحد بقوّة البصر أي حاسة الذّوق. أما الحكم بالبصر على أن هذا هو ابن سقراط فيعرض لأنه في زمن ما اقترنت بالبصر قوّة غير قوّة الحسّ فالقوّة التي ندرك بها أن هذا هو سقراط أو ابن سقراط تفوق قوّة الحسّ، ولذا يبدو هذا النّوع عرضيًا أكثر من الثاني. لذا قال إنه هو عرضيّ ولا الثاني، ثم قال .... أي والحكم ليس لواحدة من تلك القوتين عندما كان الحسّان مقترنين للحكم على كون الشيء الواحد واحدا بل ذلك الحكم هو لكلا الحسّين لا لواحد منهما دون الآخر كما يستطيع أحد أن يظن. ولو قيل إنه لواحدة بهذه الصفّة لقيل بالعرض، ثم قال : مثلا المرّة *(colera)* إلخ يعني مثلا كون هذا الشيء مرّة لأنه مرّ أصفر إذ الحكم على كون هذين الكيفين لشيء واحد، أي للمرّة ليس لواحدة من تلك القوّتين دون الأخرى، ولأن الحكم على كون هذا الشيء واحدا هو للقوّتين لا لواحدة يعرض له الخطأ في الحكم على كون ما ليس بالمرّة هو مرّة لأنه أصفر .....

135 – يريد أن يعطي السبب الذي لا تدرك من أجله تلك المحسوسات المشتركة من حسّ واحد وقال .... ويجب أن نتساءل لماذا تدرك تلك المحسوسات المشتركة من أكثر من حسّ واحد ولا تدرك من واحد فقط، ثم أعطى الإجابة وقال .... يعني حتى لا نجهل تباين المحسوسات المشتركة عن الخاصة، ثم قال .... يعني وذلك ضروريّ لأننا لو وضعنا أن البصر وحده يدركها وأنه بذاته الوحيد فينا في ذلك المعنى لعرض للبصر أن يجهل وألاّ يميّز الأبيض من غيره من جهة كونه يظن اللّون والكمّ والشكل واحدا ولعرض من ذلك كون اللّون والكمّ يتتابعان الواحد الآخر، أي كون اللّون لا يوجد إلاّ في السطح

والسطح في الجسم، ثم قال .... يعني أما في الواقع فنرى أن المحسوسات المشتركة كالكمّ والمقدار لا تدرك بحاسّة غير البصر .... لذا فمن جهة هذا يجب فهم قوله في هذا المقام لا من جهة ما تدلّ عليه سطحيًا ألفاظه، أي أنه يتكلّم عن السبب الذي تكون من أجله الحواسّ أكثر من واحدة إذ إنّ السبب الصوريّ جليّ في هذا، أي تكثر المحسوسات. وهذا قيل من قبل والسبب الغائي يجب التقصّي فيه من بعد في خاتمة هذا الكتاب .....

136 – بعد أن أكمل القول في الحواسّ الخمس وبيّن ألاّ وجود لحاسّة سادسة أخذ يبيّن أن هذه الحواسّ الخمس تملك قوّة مشتركة وأخذ أولا يتشكك طبقا لعادته وقال .... يعني وبما أننا نرى ونحسّ أننا نرى ونسمع ونحسّ أننا نسمع وهكذا الحال في كل واحدة من الحواسّ فضروريّ ألاّ يقع ذلك إلاّ بقوّة البصر أو بقوّة أخرى، ثم قال .... يعني ولكن لو كان ذلك، أي الإحساس بكوننا نرى لحاسّة غير البصر لحدث أن تملك تلك الحاسّة إدراكا مزدوجا : لأدركت إذن أنّ البصر يدرك ولأدركت اللّون الذي يدركه البصر إذ يمتنع أن تدرك أنّ البصر يدرك اللّون إلاّ وأدركت أيضا بذاتها اللّون، ثم قال .... يعني فسيتبع ذلك إذن أحد اثنين لأننا لو وضعنا وجود قوّتين لحدث أن تكون حاسّتان ذات معنى واحد، أي الحاسّة التي تحسّ به والحاسّة التي تحسّ أنّ تلك الحاسة تحسّ به فكلتاهما تحسّ بذلك المعنى، أو لو وضعنا أن نفس الشيء يحسّ بذاته بحيث يكون الفاعل منفعلا الشيء الذي لا يتصوّر، ثم قال .... يعني ولو وضعنا وجود قوّتين، أي أنّ الحاسّة التي تدرك أننا نرى هي غير التي ترى، لحدث أيضا في تلك الحاسة ما يحدث في الأولى، فضروريّ أن تملك إدراكا مزدوجا أي إدراك موضوعها الأول الذي تحسّ به وإدراك كونها تدركه، ولو وضعنا أيضا ذلك لهاتين القوّتين لحدث في الثالثة ما يحدث في الثانية وهكذا إلى اللاّنهائي، الشيء الذي هو محال. ولهذا

السبب فضروريّ لنا أن نضع أنّ قـوّة واحدة هي التي تدرك كليهما وهي التي تدرك أنها تدركـهـما ولمّا كـان ضـروريّاً قطع اللاّنهائي فـالأفضل أن نفـعل ذلك في البداية وأن نضع أننا بنفس القـوّة ندرك اللّون وندرك أيضا أننا ندركه، فما سيحدث لنا من بعد يجب أن نفعله من قبل. وكان يقصد هذا عندما قال .... أو أن نضـع أن شيئا واحدا ينـفـعل من ذاته ويدركها .....

137 – ولكنّ هذا القـول ذو إشكال، أي وضـع كـوننا بنفس القـوّة ندرك اللّون وندرك أننا ندرك اللّون، لأنه إن كانت الرؤية هي الإحساس بالبـصـر وإن أدرك البصـر اللّون وإن كان الإنسان لا يرى أنـه يـرى اللّون إلاّ عندما يرى شـيـئا فسيـحدث كون ذلك الذي يراه في البداية عندما يحكم على كونه يرى يملك أيضـا لونا. وكان يعني بذلك أنه لو كان كل مدرك من البصـر ملوّنا والبصر يدرك إدراك اللّون لحدث إذن من ذلك كون الإدراك ذاته ملوّنا الشيء الذي لا يتصوّر .....

138 – بعد أن أعطى قـولا تشكيكيّاً أخذ يحلّه وقـال .... يعني ولنقل إذن إنه جلي أن الإحسـاس بالبصـر ليس ذا معنى واحد بحيث أنه يتـبع ذلك كـون كل مـدرك بالبـصـر ملوّنا، ثم قـال .... إلخ يعني والدليل على هذا هو أننا نحكم بالبـصـر لا برؤية اللّون عندما نـحكم على كون الظلام ظلاما والضّوء ضوءا غير أنّ لا أحد منهما ذو لون، بل لا نـحكم بنفس الكيفيّة على الظلام والضّوء بالبـصـر إذ نـحكم على الضّوء بذاته وعلى الظلام بكونه انعدام الضّوء. ولما أعطى هذا النوع من الحلّ أعطى حلاً ثانيـا للإشكال القـائل إن الرؤية يجب أن تكون ملوّنة إن أدركت القوّة المبصرة الرؤية وقال .... يعني ونقدر أيضـا أن نسلّم بكون الرؤية ملـوّنة فالبصر عندما يدرك اللّون يصبح كأنه ملون بأية صـفـة كـانت، والسـبب في ذلك هـو أن الحسّ يتـقبّل المحسـوس ويندمج فيه. لذا فالبصر يتقبّل اللون الذي يتقبّله الجسم خارج النّفس،

ولكنهما يختلفان في كون تقبّل الحسّ لا هيولانيًا وتقبّل الجسم خارج النّفس هيولانيًا، ثم قال .... يعني فالحسّ يتقبّل المحسوس لاهيولانيًا [أي] أيّة حاسّة اتّفقت لأيّة محسوسات اتّفقت وبما أن الحواسّ تتقبّل المحسوسات بأية صفة كانت فتقال عنها أيضا بأية صفة كانت، ثم قال .... يعني وبما أن الحواسّ تتقبّل المحسوسات خارج الهيولى. لذا فعندما تكون المحسوسات مفارقة للهيولى تنشأ في الحواسّ أحاسيس وخيالات لا ألوان محسوسة ولا طعوم ولا غيرها من خصائص الكيف المحسوسة التي هي خارج النّفس في الهيولى، ثم قال .... يعني وفعل المحسوس خارج النّفس في تحريك الحسّ وفعل الإحساس الذي هو في الحسّ، أي الكيف الذي يتكيّف الحسّ به ليحرّك أيضا قوّة الرؤية، هما فعل واحد ولو أن نوع وجود المحسوس خارج النّفس يختلف عن نوع وجوده في الحسّ، مثلا كون الصوت الذي هو بالفعل خارج النّفس يحرّك أداة السّمع كما أن السّمع الذي هو بالفعل يحرّك قوّة السّمع وكذلك هيئة اللّون هي في تحريك البصر كهيئة الكيف الذي يأتي من اللّون إلى البصر في تحريك القوّة المبصرة، ثم قال .... يعني وكان هكذا لأنه يمكن أن يملك أي كان سمعا بالقوّة كما يملك صوتا بالقوّة وأن يملك صوتا بالفعل كما يملك سمعا بالفعل، ولو ملك صوتا بالفعل لملك إدراكا للصّوت بالفعل، أي إدراك كونه يسمع وقال .... بسبب كونها هكذا بالقوّة .....

139 - بعد أن وضع كون فعلي الحسّ والمحسوس واحدا وإن اختلفا في الوجود أخذ يبيّن ذلك بناء على الأشياء العامة المذكورة وقال .... إلخ يعني وإن كان ضروريا ألاّ يوجد كل فعل يصدر عن فاعل وكل حركة تصدر عن محرّك إلاّ في شيء منفعل ومتحرّك. أما الحواسّ فتنفعل عن المحسوسات والمحسوسات تفعل فيها فضروريّ أن يكون فعل المحسوس في الحسّ بالذات الذي هو حسّاس بالقوّة. لذا فالصّوت والسّمع اللذان هما بالفعل في ما هو مصوّت بالقوّة، أي

المقروع والذي هو سمع بالقوّة، أي حاسّة السّمع، ثم قال .... يعني وبما أن الحركة هي في المنفعل ولا في الفاعل فلا ضرورة أن يكون كل فاعل منفعلا كما تبين في الأقاويل العامة. وأورد هذا كله ليبيّن أنّ الحواسّ تحرّك القوى كما أن المحسوسات التي هي خارج النّفس تحرّك الحواس، ثم قال .... يعني وكان ضروريا أن يكون هكذا بالنسبة للصوت كما بالنسبة للسمع، أي أنهما يحرّكان بنفس الكيفيّة وأن الفعل يقع في المتقبّل لا في الفاعل بسبب كون كليهما يوجد على نوعين : نوع بالقوّة ونوع بالفعل .....

140 – وهذا القول الذي قلناه في الصوت والسمع، أي أن فعلهما الذي هو في المنفعل هو عينه بالنّسبة للحواسّ الأخرى، ثم كرّر القضيّة التي بدأ هذا البيان بها وقال .... يعني والسبب في ذلك هو كما أن الفعل والإنفعال هما في المنفعل لا في الفاعل كذلك كان فعل الحواسّ والمحسوسات في الحسّ الأول إن كانت المحسوسات قوى فاعلة، أما الحواسّ فهي قوى فاعلة ومنفعلة، أما الحسّ الأول فمنفعل فقط. ولأن هذا خفيّ، أي كون المحسوسات قوى فاعلة والحواسّ قوى منفعلة بسبب التّسمية (إذ أكثر المحسوسات تفتقر لأسماء من جهة ما هي فاعلة والأسماء المنفعلة لأكثرها هي في شكل أسماء قوى فاعلة) قال .... يعني ولكن في بعض الحواسّ كانت وضعت أسماء لكل من فعل المحسوس ذاته ومن انفعال الحسّ ذاته، مثلا صوت وسمع، فالتّصويت هو فعل الصوت، أما السّمع فهو انفعال حاسّة السّمع. وفي البعض يفتقر أحدهما إلى اسم مثلا في البصر فانفعال البصر يملك اسما وهو رأى (وإن كان في شكل اسم الفاعل)، أما فعل محسوسه (الذي هو اللّون) فيفتقر إلى اسم في اللّغة اليونانيّة. وفي العربيّة أقول إن أفعال هيئات الإحساسات الصادرة عن المحسوسات إلى قوى الحسّ الأولى لا يبدو أنها تملك أسماء في أي لسان ولو أن ذلك لا يعرف من العامة فهي لا تدرك من الحسّ ولا حتى في النّظرة الأولى .....

141 – وبما أن فعل المحسوس وفعل الحسّ سيان، أي أن الهيئة التي تصدر عنه للحسّ والهيئة التي يفعل المحسوس بها في الحسّ سيان في الموضوع وإن اختلفتا في الجوهر والصّورة، فضروريّ أن يكون فساد الهيئتين معا وحفظهما معا، أي الهيئة التي يكون المحسوس محركا بها بالفعل بعد أن كان بالقوّة والهيئة التي يكون الحسّ حسّا بها بالفعل بعد أن كان بالقوّة، ثم قال .... يعني وهذا يتبع في الصّوت الذي يقال من جهة هذا النّوع، وهو الصّوت بالفعل. وكذلك يحدث في الطعم الذي هو بالفعل وفي الذّوق الذي هو بالفعل وفي كل الحواسّ. أما في المحسوس الذي هو بالقوّة وفي الحسّ الذي هو بالقوّة فلا يتبع، أي أن يفسد عندما يفسد أيضا أحدهما الباقي أو أن يوجد الباقي لو كان واحدا .....

142 – غير أن الطبيعيين القدامى لم يقولوا صوابا في هذا المعنى إذ كانوا يقولون إنه لا لون بدون بصر ولا طعم بدون ذوق، وقالوا هذا إطلاقا، أي أنهم ظنّوا أن [هناك] بين المحسوس والحسّ تناسبا بسيطا فلو كان أحدهما لكان الباقي ولو فسد أحدهما لفسد الباقي، ثم قال .... يعني وهذا الذي قاله القدامى مصيب في نوع واحد ولا مصيب في نوع آخر. أما الحسّ والمحسوس فيقالان تارة بالقوّة وطورا بالفعل. ولكن قول القدامى يتبع في ما هو بالفعل، أما في ما هو بالقوّة فلا يتبع، أي أن يكون وجودها وفسادها دوما معا. ولكن خطأ القدامى كان لأنهم تكلّموا إطلاقا عمّا يحتاج إلى تحديد .....

143 – بعد أن وضع أن الحسّ الذي هو بالفعل تناسبيّ بأية صفة كانت أخذ يبيّن هذا ويعطي بناء عليه أسباب أكثر الأعراض في الحسّ وقال .... يعني لو كان إذن ائتلاف الأنغام في السّمع، أي الممتزج امتزاجا عذبا هو الصوت والصوت بالفعل هو المسموع بالفعل والإئتلاف الذي هو في الأنغام ليس إلاّ تناسبا معتدلا بين الطرفين، أي

بين الصوّتين الغليظ والحادّ اللّذين يقالان [هكذا] بالنّظر إلى السّمع، فضروريّ أن يكون الإعتدال الموجود بينهما (وهو الإئتلاف) السّمع ذاته بما أن وجود السّمع بالفعل ليس إلاّ في ذلك التّناسب الذي هو الإعتدال ولأن المعدّل والمعدّل نسبيّان ووجود السّمع الطبيعيّ بالفعل هو في الصوّت المعتدل يحدث كون المسموع والسّمع هما في باب النّسبة. وقال إنه ضروريّ أن يكون السّمع ضرباً من تناسب ولم يقل تناسبا ببساطة لأنه يظنّ أن ذلك التناسب وإن كان في باب النسبة إلاّ إنه تناسب فاعل، والتّناسبات من جهة ما هي تناسبات ليست فاعلة بل من جهة ما هي خصائص الكيف. إذن فالحواسّ تعدّ في النسبة بصفة واحدة وفي الكيف بصفة أخرى وسيفهم هذا هكذا، ثم قال .... يعني ويسبب ذلك الذي قلنا يعرض كون أيّة من الحواسّ اتّفقت سيفسد عندما سيتغيّر ذلك التّناسب بحدّة عند الخروج إلى أحد الطرفين، مثلا فساد السّمع لدى الصوّت الحادّ في الحدّة والغلظة وفساد الذّوق لدى الذّوق الحادّ وفساد البصر لدى الضّوء الحادّ والظلام الحادّ وفساد الشمّ لدى الرّوائح الحادّة، والسبب في ذلك هو كون وجود الحسّ الطبيعي هو في تناسب معتدل، ولو فسد ذلك التّناسب لفسد الحسّ بما أن ذلك التّناسب هو صورة الحسّ كما أن الصّحة هي في تناسب معتدل بين الأربعة أكياف، ولو فسد ذلك التّناسب لفسدت الصحة بما أن صورة الصحة هي في ذلك التّناسب المعتدل، ثم قال .... يعني ولأن الحسّ ضرب من المعنى وضرب من التّناسب لذا فالحامض والحلو والمالح لو أضيفت إلى شبيهها ولم تمتزج بغيره لكانت أشياء لذيذة بما أنه لو أنت أمام شبيهاتها في وجود محض لكانت أشياء لذيذة إذ ستكون عندئذ أكثر مفارقة للهيولى، ثم قال .... يعني وعلى العموم الأشياء الممتزجة من الأضداد التي هي في كل واحد من الحواسّ أحرى بأن تكون نسبة للأضداد عينها، مثلا الصوّت الذي هو بين الحادّ والغليظ أحرى من الحادّ والغليظ بأن يكون النسبة وكذلك هي الحال

بالنسبة للمّس مع الساخن والبارد والرّطب والجافّ، ولو أن الجسم الملامس يمكن أن يسخن ويبرد على عكس الحواسّ الأخرى كما قلنا من قبل، أما المعتدل فهو أحرى من الطرفين بأن يكون النّسبة .....

144 - بعد أن شرع يتفحّص في القوّة التي نحسّ بها أننا نحسّ : هل هي عين القوّة الخاصة في الحواسّ بكل حسّ على حدة أم غيرها ؟ أعطى في البداية قولا ينتج عنه أنها واحدة، ومن بعد قولا ثانيا ينتج عنه أنها أكثر، ثم قولا يستخلص منه أنها واحدة. والحلّ الذي خرج منه ليبيّن أن الحسّ والمحسوس هما واحد بالفعل لا أنهما مختلفان (بسبب ما قد يحدث من كون ذلك الذي قد يحكم على الحسّ ذاته هو غير ذلك الذي قد يحكم على المحسوس ذاته). وبعد أن فعل ذلك عاد من بعد إلى عين ذلك التّفحص وقال .... إلخ يعني وجليّ من ذاته أن كل واحدة من الحواسّ تحكم على موضوعها الخاص الذي هو لها من جهة ما هي تلك الحاسّة وتحكم مع ذلك على الفروق الخاصة التي هي في ذلك الموضوع الخاص، مثلا أن البصر يحكم على اللّون الذي هو موضوع خاص به من جهة ما هو بصر ويحكم على الفروق المضادّة الموجودة فيه، مثلا الأبيض والأسود وما بينهما. وكذلك السّمع يحكم على الصّوت الذي هو موضوعه وعلى الغليظ والخفيف وما بينهما التي هي فروق الصّوت .....

145 - وبما أن الحواسّ تدرك الفروق المضادّة التي هي في المواضيع الخاصة بكل واحدة من الحواسّ فبأية قوّة نحكم إذن على كونها مختلفة لو فعلنا مقارنة بينها بعضا ببعض ؟ يظهر على كل أنه ينتج عن هذا القول ذلك الذي ينتج عن الأول وهو أن القوّة التي يحكم البصر بها على كون الأبيض هو غير الحلو هي غير قوّة البصر، كما أن القوّة التي يحكم بها على كونه يرى يبدو أنها غير القوّة المبصرة إذ أن الفرق بين المحسوسات محسوس .....

146 - لنقل إذن إنه جليّ مما نقول أن الحسّ الأخير في اللّمس ليس في اللّحم وفي البصر ليس في العين. وهكذا بالنسبة للحواسّ الأخرى بما أنه لو كان الحسّ الأخير في العين أو في اللّسان في الذّوق، لكان ضروريًا لو حكمنا على كون الحلو هو غير الأبيض أن نحكم بشيئين مختلفين إذ إنّ ذلك الذي يدرك الحلو من جهة هذا الوضع هو غير ما يدرك اللّون أصلا، فذلك هو في العين فقط وهذا في اللّحم فقط أو في الشبيه به. ولكن اللّحم في اللّمس ليس كالعين في البصر، ثم بيّن أن ذلك محال وقال .... يعني ولكنه ضروريّ أن تكون مدركة من شيء واحد وبأداتين، ولو لم يكن ذلك لما استطاعت أن تحكم على كون هذا هو غير هذا، ولو لم يمكن الحكم على كون هذين الشيئين مختلفين بقوّتين مختلفتين تدرك كلتاهما فرديًا أحد هذين الشيئين لكان ضروريًا لو أحسست أنا بكون هذا حلوا وأنت بكون ذلك أبيض - وأنا لم أحسّ بما أنت أحسست به ولا أنت بما أنا أحسست به - أن أدرك أنا أن محسوسي هو غير محسوسك ولو لم أحسّ بمحسوسك وأن تدرك أنت أن محسوسك هو غير محسوسي ولو لم تدرك بأية صفة كانت محسوسي، وهذا محال بجلاء، ثم قال .... يعني ولكن كما أنه ضروريّ أن يقول إنسان واحد إن هذا هو غير هذا كذلك ضروريّ أن تكون القوّة التي يحكم إنسان واحد بها على كون الحلو هو غير الأبيض هي عين القوّة الواحدة، إذ أن الحال هو هكذا في هذا بالنسبة للأشخاص كما بالنسبة لأعضاء الحسّ وإن كانت أيضا أكثر في العدد، وكان يقصد ذلك لمّا قال .... يعني لهذا السبب فضروريّ كما أن ذلك الذي يقول إن هذا غير هذا هو انسان واحد أن يكون ما يحسّ ويفهم أن هذا غير هذا هو قوة واحدة، ثم قال .... يعني وجليّ إذن من هذا القول أننا لا نحكم على كون المحسوسات مختلفة بقوى مختلفة، ثم قال .... إلخ يعني أما وأنّ ذلك الإدراك مع كونه لقوّة واحدة يجب أن يكون في نفس الحين فجليّ، لأنه كما أن إنسانا واحدا يقول

إن الحسن هو غير السيّء كذلك إذا قال في أحد الشيئين إنه غير الآخر في نفس الحين، فجليٌ أنه في الحين الذي يقول فيه إن أحدهما هو غير الآخر في ذلك الحين نفسه يقول عن الآخر إنه غير الأول لأن الإختلاف هو ضرب نسبة والأشياء النسبيّة توجد معا بالفعل، ثم قال .... إلخ يعني ولا أفهم بالحين هذا الحين الذي يقال بالعرض في ما هو منقسم كالحين الذي نقول فيه بالعقلانيّة الخارجيّة إنه حين آخر لو كان مدركا بالعقلانيّة الداخليّة أنه حين آخر (فالحين الذي يقال فيه إنه آخر هو غير الحين الذي يدرك فيه أنه آخر وكان يقصد ذلك عندما قال .... يعني ليس الحين الذي قلت فيه إنه آخر هو الحين الذي يدرك فيه أنه آخر)، بل نقول إن هذا الحين هو الآخر وأن الآن هو الآخر وذلك الحين هو غير حين الإدراك، ثم قال .... إلخ يعني إذن فبماذا سيكون ذلك الحكم ؟ أقول : سيكون بقوّة لا منقسمة وواحدة وفي زمن لا منقسم وواحد .....

147 - بعد أن بيّن أن الحس الاخير ينبغي أن يكون في كل الحواسّ قوة واحدة أخذ يتساءل عن النّوع الذي يمكن من جهته أن يكون قوّة واحدة ويحكم على الأضداد في نفس الوقت وقال .... إلخ يعني ولكن يمتنع أن نضع أن شيئا واحدا يتقبّل الأضداد في نفس الحين من جهة كونه واحدا ولا منقسما، ثم قال .... إلخ يعني مثلا أنه لو كان ذلك حلوا لحرّك الحسّ الأول بجنس ما من الحركة ولو كان مرًا لحرّكه بالضّد وكذلك بالنسبة للأبيض والأسود. إذن لو حكمت الحاسّة على كون هذا هو غير هذا (إذ أن هذا حلو في حين أنّ ذلك مرّ بالوجود) لانفعلت القوّة الواحدة واللاّمنقسمة بالأضداد معا من جهة كونها واحدة ولا منقسمة، وهذا محال، ثم قال .... إلخ يعني هل يمكن إذن أن تكون هذه القوّة الحاكمة على الأضداد معا واحدة في الموضوع ولا منقسمة ولكنها بالمعاني التي تتقبّلها منقسمة بحيث يحلّ به هكذا الإشكال ؟ بما أن هذه القوة بقدر ما هي منقسمة تدرك

الأشياء المعدّة المنقسمة وبقدر ما هي واحدة تحكم عليها بحكم واحد، ثم قال .... يعني لعلّ الحكم على الأشياء المختلفة والمضادّة هو من جهة الجوهر والصورة منقسم، ولكنه من جهة الموضوع ومن جهة الهيولي لا منقسم كما نقول عن الثّمرة إنها لا منقسمة بالموضوع ومنقسمة من جهة الكائنات المختلفة فيها، أي اللّون والرائحة والطعم.....

148 - بعد أن وضع هذه الصّيغة لحلّ الإشكال المذكور عاد الآن ليذكر أنّ ذلك لا يكفي في الحلّ وقال .... إلخ يعني إذن إن هذا محال أي أن تكون تلك القوّة واحدة في الموضوع وأكثر من جهة الجواهر والصّور، إذ لا يمكن أن يكون شيء واحد لا منقسما بالموضوع ومتقبّلا للأضداد معا إلاّ بالقوّة لا بالفعل والوجود، مثلا يمكن أن يقال جسم واحد ساخنا وباردا معا بالقوّة، أما بالفعل فلا إلاّ من جهة كونه منقسما، أي لأن جزءا ما منه ساخن وجزءا ما بارد. وكان يقصد ذلك لما قال .... إلخ وبعد أن بيّن هذا قال .... إلخ يعني لهذا السبب فضروري ألاّ تتقبّل تلك القوّة صور المحسوسات المضادّة إن كانت هذه القوّة واحدة أي محسّة هكذا، أي واحدة في الموضوع وأكثر في الجوهر. وقال والفهم لأن الفهم في هذا المعنى شبيه بالإحساس، أي أن في كليهما قوّة متقبّلة وحاكمة. وهذه تحكم على الأضداد معا كما سنبيّن في القوّة العقلانيّة. وينوي بهذه الأشياء كلها أن يبيّن أن تلك القوّة ليست واحدة من جهة ما هي بالقوّة كما هي الهيولى الأولى بل هي واحدة في العقل وفي الوجود وبالفعل وكثرة من جهة الأدوات كما سنبيّن من بعد .....

149 - بعد أن بيّن أنه يستحيل أن تكون تلك المقدرة واحدة بالمضمون وكثرة بالملكات أخذ يعطي الصّيغة التي تكون من جهتها واحدة والصّيغة التي تكون من جهتها كثرة. وبما أن ذلك يصعب أن يقال وأنه أهون أن يبيّن بالمثال أورد القول عن طريق المثال

وقال .... إلخ يعني ولكن تلك الملكة هي واحدة وكثرة كالنّقطة التي هي مركز الدائرة عندما تستخرج خطوط كثيرة من المركز إلى الدائرة. وكان يقصد ذلك عندما قال نقطة الواحد تلك النُقطة التي هي محدودة بخط واحد، ثم قال .... يعني من جهة كونها اثنتين وأكثر بالإحساسات التي ترتبط بها كما أن النّقطة اثنتان وأكثر بأطراف الخطوط الخارجة منها، فتلك الملكة منقسمة إذن لدى الإنفعال من المحسوسات المختلفة، ثم قال .... يعني ومن جهة كونها شيئا ما لا منقسما، أي من جهة ما هي غاية تحريكات الحواس من المحسوسات، كما أن النّقطة هي شيء ما لا منقسم من جهة ما هي غاية الخطوط الخارجة نحوها من الدائرة، فتلك الملكة تقدر أن تحكم على الأشياء المختلفة التي ترتبط بها من جرّاء الإحساسات. ولمّا بيّن الصّيغة التي يمكن حسبها أن يفهم أن تلك الملكة لا منقسمة والصّيغة التي يمكن حسبها أن يفهم أنها منقسمة أخذ يميّز فعلها من جهة ما هي منقسمة وفعلها من جهة ما هي لا منقسمة وقال .... إلخ يعني إذن من جهة كونها منقسمة بالإحساسات تفعل تلك الملكة بذلك الشيء الواحد ما هو بالنسبة إليها شبيه بالنّقطة فعلين مختلفين في نفس الوقت ومن جهة كونها تستخدم الأشياء التي هي بالنسبة لها شبيهة بالأطراف بالنّسبة للخطوط أي الإحساسات بقدر ما هي تملك هذا التّشابه، فهي تحكم على الأشياء المختلفة أحكاما مختلفة، ومن جهة ما هي واحدة تحكم على الأشياء المختلفة حكما واحدا، وكأنه يرى أن ملكة الحسّ يحسن أن تقال واحدة بالصّورة وكثرة بالأدوات المرتبطة بها والتي تمرّ بها حركات المحسوسات نحوها حتى ترتبط بها من أن نقول إنها واحدة بالموضوع وكثرة من جهة الصّور التي تتصوّر فيها، فذلك الوجود أحرى بها من جهة ما هي حاكمة، أما هذا فمن جهة ما هي متقبّلة. ولكن مع ذلك لو وضعنا أن هناك عين المعنى بسبب الصّورة لما استطعنا أن نجد أي شيء تحكم به على كون الأشياء المختلفة مختلفة،

فالأحرى أن ينسب الحكم إلى تلك المقدرة من جهة ما هي فعل من أن ينسب إليها من جهة ما هي قوة، كما أن اهتزازها المنفعل من الإحساسات أحرى بأن ينسب إليها من جهة ما هي موضوع متقبّل لا من جهة ما هي موضوع فاعل. إذن فهي عنده كما يبدو متقبّلة من جهة الإحساسات وفاعلة من جهة الحكم، إذ إنّ تقبّل شيء ما هو غير الحكم عليه. وهذان الشيئان يلزم أن يوجدا في شيء ما على وجهين مختلفين. ولذا نرى أنّ تلك الملكة تحكم على المعاني التي تتقبّلها خاصة وعلى انعدامها، وكذلك الحال بالنسبة للملكة العقلانيّة ولكنهما تختلفان في كون تلك الملكة تتصل بالمعاني الهيولانيّة، أما هذه فتتّصل بالمعاني اللاّممتزجة بالهيولي كما سيتبيّن من بعد .....

150 - لأن القدامى يتفقّون على تحديد النَّفس بهذين الفرقين خاصة، أي بالحركة المحليّة وبالمعرفة والإدراك اللذين يبدو أنهما التّعقل والإحساس، ثم قال .... إلخ يعني وكانوا يحسبون أن التّعقل هو جنس الحسّ الذي هو إما جسم أو جسمانيّ، إذ أن النّفس في هذين الشيئين تحكم على الأشياء وتعرفها. وبما أن القدامى كانوا يقولون إن التّعقل والإحساس هما لملكة ومقدرة واحدة لذا ينبغي أن نتفحّص ذلك، ثم قال : كأمبيدوقلاس *(Empedocles)* إلخ، يعني كما قال أمبيدوقلاس من أن العقل عند الناس يحكم على الشيء الحاضر المحسوس. وفي موضع آخر قال إن الحسّ والعقل سيان، وبسبب ذلك يتحوّل العقل دوما عندهم كما يتحوّل الحسّ. ويقصد بالتحوّل الخطأ الذي يعرض لكلتا المقدرتين أو النّسيان والأعراض الأخرى التي يحسبون أن لهما فيها اشتراكا. وكان هومروس *(Homerus)* يقصد هذا عندما قال إن الحس شبيه بالعقل .....

151 - بعد أن بيّن أنه يلزم بعد القول في ملكة الحسّ أن نستقصي في الفارق بين هذه الملكة وملكة العقل قال إنّه حسب أنّ

العقل جسمانيّ كما هو الحسّ، وذلك لأن كثيرا من القدامى كانوا يظنون أن الإحساس والتّعقل سيان، ثم ذكر السبب المؤديّ بهم لقول ذلك وبيّن ما ينقصهم في ذلك وقال .... إلخ يعني إذن هؤلاء الناس كانوا يحسبون أن كلاّ من التعقّل والإحساس جسم لأنهم كانوا يعتقدون أن التّعقل والإحساس يقعان بتوسط الشّبيه ولأن هاتين الملكتين تدركان الجسم فضروريّ أن تكونا جسمانيّتين كما حدّدناه من قبل في رأي القدامى في ذلك، ثم قال .... إلخ يعني ولو أنه كان لزاما عليهم أن يقولوا سبب الخطأ على هذا الوجه فالخطأ يوجد أكثر عند الحيوان والنّفس توجد في أكبر وقت جاهلة ومخطئة لا عالمة ثم قال : ولذا فضروري إلخ يعني وبسبب كونهم يعطون هذه العلّة في المعرفة يحدث لهم إما أن يسلّموا بما يقول أهل السفسطة *(Sophiste)*، أي إن كل ما يمرّ بالفكر أي كل الخيالات مصيب أو أن يقولوا إن الصّواب هو في كون النّفس تلامس الشّبيه بما أنها جسم وإن الخطأ هو في كونها تلامس اللاّشبيه، فاللاّشبيه هو الضّد والخطأ هو ضدّ الصّواب. وذلك الذي قاله جليّ، أي أنه إن أدركت النّفس الأشياء بأشياء موجودة فيها كما يقولون يحدث لو قالوا إنها شبيهة بالكل (لأن الكل فيها) ألاّ يكون لهم خطأ أصلا أو أن يقولوا إنها متركّبة من أحد هذين الضّدين الموجودين في الأشياء. وهكذا سوف تجد الحقّ لو أدركت الضّد الشّبيه وسوف تخطئ لو أدركت الضّد اللاّشبيه، ثم أعطى المحال المصاحب لهذا وقال .... يعني ولكن يحدث لهذا الوضع أن يكون الخطأ في الضّد الخاص ضمن كل واحدة من الأشياء المضادّة، ولكنه جلي أنه يمكن أن يعرض الخطأ في كلا الضّدين على السواء وأنه غير خاص بضدّ واحد فقط .....

152 - هذا القول يمكن أن يكون ردّا على تلك الوصلة لأن التي بدأ بها أعلاه لأنه يحتاج للردّ وكأنه يقول : ولأن القدامى كانوا يحدّدون النّفس بالحركة والإدراك، وقد حسب أن الإدراك بالعقل

والحسّ واحد بما أن كليهما معرفة. وكان أيضا كثير من القدامى يعتقدون هذا بسبب كونهم كانوا يظنون أن الشّبيه يعرف فقط شبيهه. ولأنهم كانوا يقولون هذا فلنقل نحن إن الإحساس ليس فهما بالعقل، ويمكن أن نفهم القوا، هكذا بأن الرّد منقوص وسوف يكون هذا القول مبدأ وكأنه يقول : وبما أنه تبيّن أنه ضروريّ أن تستقصي في هذا المعنى فلنقل إن الإحساس ليس تعقّلا، ثم قال .... إلخ يعني وكون العقل هو غير الحسّ فجليّ من ذاته، فالحسّ يوجد عند كل الحيوان، أما العقل فعند القليل أي عند الإنسان. وقال القليل بسبب ما يحسب من كون أكثر الحيوانات تشترك مع الإنسان في تلك الملكة، ولأن هذا لم يكن جليّا في هذا الموضع قبل المُسلّم به وهو أننا لا نقدر أن نقول إن كل الحيوانات تتعقّل. ولما كانت هاتان الملكتان مختلفتين في الموضوع فضروريّ أن تكون مختلفتين في الوجود، فما يختلف في الموضوع يختلف في الوجود، ثم قال .... إلخ يعني والأشياء المتعقّلة التي يكون الصّواب في أكبر جزء منها واللاّصواب في أكبر جزء من جهة كونها أضدادا ليست واحدة مع الأضداد التي هي في الحسّ، أي التي يكون الصّواب في أكبر جزء من واحد منها والخطأ في أكبر جزء من الآخر، فالحسّ يقول دائما الحقّ في الأشياء الخاصة والباطل في العامة، أمّا العقل فيقول على العكس الحقّ في العامة والباطل في الخاصة، والحسّ أيضا يدوم الصّواب فيه في الأشياء الخاصة أكثر من صواب العقل في الأشياء العامة. ولذا قال دائما عندما قال .... وقال من بعد .....

153 – بعد أن بيّن أن الفكر لا يكون إلاّ عند مالك العقلانيّة أخذ يبيّن أن الفكر الذي يعتبر عند بعض الحيوان عقلانيّة ليس إلاّ تفكيرا ناشئا عن الخيال وأن الخيال ليس بحسّ ولا بعقل وقال .... إلخ يعني والفكر لا يوجد إلاّ عند مالك العقلانيّة إذ أن التّخيل هو غير الإحساس والتّفكير بالعقل والتّخيل لا يقع بدون إحساس وبدون تخيّل لا يقع اعتقاد، وكأنه يشير هنا إلى تباين هذه الملكات الثلاث من جهة المتقدّم

والمتأخر في الطبيعة إذ إن كان الحسّ فلا يتبع أن يكون الخيال، ولكن لو كان الخيال لكان الحسّ، وكذلك لو كان العقل لكان الخيال ولا العكس، ثم قال .... إلخ وهذا القول جليّ، ثم قال .... إلخ يعني فالخيال إراديّ بالنسبة لنا، فلو أردنا تخيّل الأشياء الموضوعة في الذاكرة والتي أحسسنا بها من قبل لاستطعنا هذا الفعل. وكان يقصد ذلك عندما قال .... إلخ يعني ونستطيع أيضا بهذه المقدرة تصوّر صور خياليّة لم نحسّ قط بأكيافها الفرديّة، ثم قال .... إلخ يعني أما الظن فليس بإراديّ. وكان يقصد ذلك عندما قال .... يعني فيحدث لنا بالضرورة إما أن نظن حقّا أو باطلا، وليس الحال هكذا في الخيال. وتلك هي إحدى العلل المنطقيّة التي يظهر منها أن التّخيل هو غير التّعقل .....

154 - ما قاله جليّ وهو علّة منطقيّة أخرى على كون الخيال غير الإعتقاد والظن. لأننا إن ظننّا أن شيئا ما سيكون مخيفا ننفعل نحن بأية صفة كانت انفعالا ما، ولكن لا انفعالا كما لو كان ذلك الشيء المخيف حاضرا. وكذلك لو ظننا أن شيئا ما سوف يكون بلا خطر لانفعلنا حالا، ولكن لا انفعالا من كيف ذلك الشيء الذي هو بلا خطر والموجود حاضرا. أما لو تخيّلنا ذلك الشيء المخيف لانفعلنا حالاً كما لو كان حاضرا. ويعني هنا بالإعتقاد الإيمان. والموضع الذي وعد بأن يتكلّم فيه عن تلك الفروق يبدو لي أنه كتاب الحسّ والمحسوس إذ أنه يتكلم هنالك عن الأشياء الخاصة بهذه القوى وعن أعراضها القصوى .....

155 - بعد أن أكمل القول في الحسّ بدأ يتكلّم من بعد عن مقدرة التّخيل وقال : وبما أن التّعقل إلخ يعني وبما أنه جليّ أو يكاد أن التّعقل هو غير الإحساس، ولكن ليس بجليّ كون التّعقل هو غير الخيال (إذ أنه يظن أن أحد أفعال العقل هو التّخيّل وأحدهما التّصديق وألاّ فرق بين الخيال والعقل). ولهذا السبب يلزم أولا تحديد مقدرة الخيال،

ثم سوف نتكلّم من بعد عن المقدرة العقلانيّة، ثم قال .... إلخ يعني لنقل إذن إن كان الفعل الذي يقع فينا هو الذي يقال خيالا، لا من جهة التّشابه كما كثيرا ما يقال إنّ الحسّ باطل، فضروريّ أن يكون إما إحدى تلك القوى المدركة المفكّرة، أي إما حسّا أو ظنّا أو علما أو عقلا أو قوّة غير تلك القوى وهيئة غير تلك الهيئات التي نعيّر الكائنات بها أي نختارها، وهو واحد مما يلزم أن نقول به حقّا أو باطلا، ثم أخذ يبيّن أنه ليس إحدى تلك القوى، ويعني بالعقل كما يبدو لي القضايا الأولى وبالعلم ذلك الذي يصدر عنها .....

156 - أما أن الخيال ليس حسّا فسيتبيّن من هذه الأشياء التي سنقولها : إحداها هي أن الحس هو على ضربين، أي إما بالقوّة (مثلا البصر عندما لا يفعل)، أو بالفعل (مثلا الرؤية). وهناك ضرب من خيال هو ليس بحسّ لا بالفعل ولا بالقوّة، أي الخيال الذي يقع في النّوم. فجليّ أن الخيال الذي هو في النّوم من جهة ما هو بالفعل ليس حسّا بالقوّة ومن جهة كون ذلك الفعل هو له بدون حضور الأشياء المحسوسة فهو ليس أيضا حسّا بالفعل، ثم قال .... إلخ هذه هي الحجّة الثانية، وهي أن الحس يقع دائما مع حضور المحسوس، أما الخيال فلا، بل مع غيابه، ثم قال .... إلخ هذه هي الحجّة الثالثة، إذ يظنّ أن ليس كل حيوان يتخيّل وأنّ هناك حيوانا لا يتحرّك نحو المحسوسات إلاّ عند حضورها بالفعل، كالدّود والذّباب وأما النّحل والنّمل فيتخيّل بالضرورة. إلاّ أن النّحل فمن أجل صناعته وأما النّمل فمن أجل تخبئة قوته، ولكن لا يهتم بالمثال، ثم قال .... إلخ هذه هي حجّة أخرى وهي أن الحواسّ دائما مصيبة، أي في أكبر جزء، أما الخيال فهو باطل في أكبر جزء، ثم قال .... إلخ هذه هي حجّة خامسة وهي جليّة من ذاتها إذ لا نقول عندما نحسّ بكون شيء ما هو هكذا في الواقع إننا نتخيّله، بل عندما لا يدرك الحسّ حقا أنه هكذا. ولو كان الحسّ والخيال سيان للزم أنه حيثما يقال حسّ يقال هناك خيال، ثم

قال .... إلخ يعني وهناك برهان منطقيّ آخر وقريب مما ذكر سابقا، أي أننا كثيرا ما نتخيّل صورا وأعيننا مغلقة .....

157 - بعد أن دحض كون الخيال حسًا شرع في دحض كونه علما أو عقلا أو ظنًا وقال .... إلخ يعني ولو كان الخيال علما أو عقلا لكان دائما صادقا، أي لقال الحقّ، ولكن ليس الحال كذلك. إذن فليس بعلم ولا بعقل، ثم قال : يبقى إذن يعني يبقى إذن أن ننظر هل هو ظن بما أن كليهما يقالان تارة صادقين وتارة كاذبين، وهذا يجعلنا نظن أنهما مقدرة واحدة من جهة المقولتين الإيجابيتين في الشكل الثاني، ثم قال : ولكن يتبع الظن إلخ يعني ولكن يتبع دائما التّصديق الظن. لذا لو كان الخيال ظنا لحدث أن كل متخيل ذو تصديق، ولكن الكثير يتخيّل دون أن يكون ذا تصديق. فلا واحدة من السّوائم ذات تصديق وإن كان أكثرها يتخيّل، ثم قال : كل ظنّ إذن إلخ يعني ولأن كل ظانّ مصدّق وكل مصدّق يكفي لنفسه وكل ما يكفي لنفسه يملك العقلانيّة فضروريّ أن يملك كل ظانّ العقلانيّة. ولو كان الخيال ظنًا لملك كل متخيّل إذن العقلانيّة، ولكن كثيرا من السّوائم والزّواحف يبدو أنها تملك الخيال، ولكنّها لا تملك بتاتا العقلانيّة. إذن فالخيال ليس بالظنّ .....

158 - بعد أن بيّن أنه محال أن يكون الخيال ظنا أو حسًا أو علما أو عقلا، وعموما أية كانت من ملكات العقلانيّة، بدأ يبيّن أيضا أنه ليس متركّبا من الظن والحسّ كما كان يقول بعض القدماء وقال : وجليّ أن الخيال إلخ يعني وجليّ أن الخيال ليس ظنًا مقترنا بحسّ ولا ملكة متركبّة من الظن والحسّ بناء على الأقاويل المذكورة سابقا التي بيّنا فيها أن الخيال ليس إحدى تلك الملكات، فلو كان متركّبا منها لحدث أن تقال حقًا عنه خصائص تلك الملكات التي يتركّب منها بكيفيّة وسطى إذ إن المتركّب من بعض الأشياء ضروريّ أن يوجد فيه بأية كيفيّة كانت ما يوجد في المركّبات، وبناء على هذا أيضا [أي] على كونه جليًا أن

الظنّ قد لا يكون حقًا في شيء ما إلاّ في ما يكون الإحساس به، بل قد يلزم أن يكونا في معنى واحد، أي لو كان التّركيب الذي ينشأ من الظن الخاص بالأبيض والإحساس به كما كان البعض يقولون خيالا، ويشير إلى إفلاطون الظانّ حسب ما أعتقد أن الخيال هو أن يتركّب لنا في شيء واحد الظنّ والحسّ معا، ثم قال .... إلخ يعني فالظنّ يتعلّق بالحسن والحسّ بالأبيض ويمتنع أن يكون الخيال متركّبا من ظن متعلّق بكون نفس الشيء أبيض وحسنا، فالظنّ والحسّ من جهة هذه الكيفيّة لن يكونا متعلّقين بنفس الشيء إلاّ عرضا وأما الخيال عندهم فهو ظنّ وحسّ متعلّقان بنفس الشيء لا عرضا. وضروريّ أن يكون هكذا لأنه إذا كان الخيال متعلّقا بنفس الشيء (وهذا جليّ) ويتركّب من الظنّ والحسّ فضروري أن يكون الظنّ والحسّ متعلّقين بنفس الشيء جوهرا .....

159 - والدليل على كون الظنّ والحسّ ليسا متعلّقين بنفس الشيء المدرك هو أنهما كثيرا ما يتناقضان في نفس الشيء إذ نحسّ بأشياء باطلة ومع ذلك نملك عنها رأيا صائبا، مثلا نحسّ بالرؤية أن كمّ الشمس هو كمّ قدم ومع ذلك نرى حقًا أن الشمس أكبر من الأرض، ثم قال .... إلخ يعني ويحدث إذن لو كان الظنّ والحسّ في مثل تلك الأشياء متعلّقين بنفس الشيء المدرك إما أن يلقي الإنسان أمامه الرأي الصائب في تلك الأشياء، وإن كان الرأي سالما غير متحوّل بسبب تحوّل الشيء الذي يقع الرأي عليه من هيئة ما إلى أخرى، ولا بسبب كون صاحب الرأي يتحوّل أيضا بسبب مرض أو سهر أو برهان ما أدى به إلى استخلاص الضدّ، بل متحوّلا من ذاته فكأنّ الحسّ والظن هما نفس الشيء لأنهما متعلّقان بنفس الشيء أقول يحدث أن يلقي أمامه [ذلك الرأي] أو أن يبقى عليه مؤمنا بالضدّين معا، وسيكون الشيء في ذاته حقًا وباطلا معا في نفس الوقت، ثم قال .... يعني ويستحيل أن يعود رأي صائب القهقرى وأن يصبح

باطلا من ذاته ولكن لا يصبح الشيء باطلا إلاّ عندما يتحوّل في ذاته بدون أن يكون قد تراءى لنا. وبما أنه يستحيل أن يكون نفس الشيء حقّا وباطلا ويستحيل أن يتحوّل الحقّ من ذاته بدون تحوّل الشيء لذا يستحيل أن يكون الظن والحسّ متعلّقين بنفس الشيء .....

160 - بعد أن دحض كون الخيال هو إحدى تلك القوى أو متركّبا منها بدأ يبيّن جوهره وكنهه وقال : الخيال إذن إلخ يعني وتبيّن إذن من هذا القول أن الخيال ليس إحدى تلك القوى ولا متركّبا منها بل جوهر تلك القوّة هو ما أقول، فإن كانت هي من بعض الأشياء التي تتحرّك من غيرها وتحرّك غيرها وإن بدا أن الخيال ملكة متحركة ومنفعلة من غيرها وإن امتنع أن يكون [ذلك] بدون الحسّ بل كان في أشياء محسوسة وعند الحيوان المالك لحسّ مكتمل، وإن أمكن أن تقع الحركة من الحسّ الذي هو بالفعل فضروريّ ألاّ يكون الخيال بالفعل شيئا غير اكتمال تلك الملكة بالمعاني المحسوسة الموجودة في الحسّ من جهة الكيف الذي تكتمل الحواسّ من جهته بالمحسوسات التي هي خارج النّفس وأن يكون الكمال الأول لذلك الجزء من النّفس هو الملكة التي طبعت على أن تندمج في الإحساسات التي هي في ذات الحسّ المشترك. ولكن أرسطاطليس صرّح في هذا القول بالسابقة وسكت عن اللاّحقة لأنها جليّة ولأنه سيبيّنها من بعد بكيفيّة أكمل .....

161 - وضروريّ إن كان الخيال حركة من الحسّ بالفعل أن تكون تلك الحركة التي هي خيال شبيهة بالحسّ فيما يحدث للحسّ وأن يمتنع أن تكون تلك الحركة خارج الحس أو خارج الحيوان وأن تكون الحيوانات الفاعلة بها والمنفعلة بأشياء كثيرة من بين تلك التي تملك تلك الملكة وأن تكون هي صائبة وباطلة كما [هو الحال] بالنّسبة للحسّ، ثم قال : ويحدث ذلك إلخ يعني ويحدث أن يعرض في الخيال الحقّ والباطل بما أنه حركة من الحسّ الذي هو بالفعل بناء على ما سأذكره

فيما يعرض في الحسّ إذ إنّ ضربا من الحسّ صائب في أكبر جزء وهو الحسّ الذي يتعلّق بالأشياء الخاصة مثلا : أن هذا أبيض أو أسود إنّ ضربا منه باطل في أكبر جزء وهو على وجهين، أي الحسّ المتعلّق بالمحسوسات العرضيّة، مثلا كون هذا الأبيض هو سقراط *(Socrates)* أو إفلاطون *(Plato)*، والحسّ المتعلّق بالمحسوسات المشتركة، مثلا الكمّ والحركة ففي هذين النّوعين من المحسوسات يقع الخطأ، وإذا كان هكذا فضروريّ أن يعرض للخيال بالنسبة لذلك ما يعرض للحسّ وأكثر، أولا إما لأن الحركة التي تقع في الخيال من الحسّ الذي هو بالفعل تختلف عن الحركة التي تقع في الحسّ من المحسوسات عند غياب المحسوسات، ولهذا السبب يعرض البطلان للخيال، ثانيا أو لأن حركة تلك الأنواع الثلاثة من الحواسّ لدى الملكة المتخيّلة تختلف بعضها عن بعض. أما الخيال الذي يتعلّق بالمحسوسات الخاصة فهو عندما يدركها في البداية صائب بأية صفة كانت، وأما الخيال الذي يتعلّق بأنواع المحسوسات الأخرى فهو وإن لم يدركها باطل بما أن الحسّ يخطئ فيها، ثم قال .... يعني كما يبدو لي فالإدراك إذن والحركة اللذان يصدران عن الحسّ بالفعل واللذان هما الخيال يختلفان عن الحسّ بالفعل فيما يوجد من حقّ وفي الإحساس. وكان يقصد بذلك أن الحسّ صائب ولو تغيّب المحسوس لربّما ستتحوّل تلك الدلائل الباقية منه في الحسّ المشترك ولكان ذلك سبب خطإ الملكة المتخيّلة وإن كان الحسّ صائبا، ثم قال .... يعني وتختلف تلك الحركة التي تقع من الأنواع الثلاثة للحسّ بالفعل، أي الذي هو في الملكة المتخيّلة، عن هذه الأنواع الثلاثة للحسّ. إذن فالحركة التي تقع من الإحساس الذي يقع من المحسوسات الأولى الخاصة ستكون صائبة إذا كان الإحساس حاضرا، أي إذا سبق الإحساس بها بالفعل الخيال. أما الحركتان الأخريان اللّتان تقعان من النّوعين الآخرين للإحساس بالفعل الذي يقع من النّوعين الآخرين للمحسوسات فهما باطلتان وإن كان الإحساس

حاضرا وأحسّ بتلك الأشياء قبل الخيال، وبالخصوص إذا كان زمان إدراك المحسوس من الحسّ بعيدا. وبما أنه ضروريّ إذا كان الخيال حركة من الحسّ بالفعل أن يكون الخيال شبيها بالحسّ في كل هيئاته وأن يمكن ردّ أسباب كل الظواهر فيه للحسّ ولو كان شبيها بالحسّ في كل هيئاته لكان حركة من الحسّ بالفعل ويظهر أنه شبيه، وكان قد ظهر أيضا من هذا القول أننا نستطيع أن نردّ أسباب كل الظواهر فيه إليه من جهة كونه حركة من الحسّ وأنه يستحيل أن نردّها لمقدرة أخرى. وعندئذ فبما أنّ كل ذلك ضروريّ جمع كل ما قاله وأعطى الخلاصة التي كان يعنيها وقال : إذن إذا كان ما ذكرناه إلخ يعني إذن إذا كان ما ذكرناه عن هذا الجزء من النّفس يبدو موجودا وإذا لم يحدث فيه كل ما يحدث فيه إلاّ من جهة كونه حركة من الحسّ الذي هو بالفعل فقط لا بتوسّط مقدرة أخرى للنّفس (ولكن لو وضعنا كونها مقدرة أخرى من المقدرات المدركة أو متركّبة من أكثر من واحدة منها لحدث المحال كما تبيّن من هذا القول. أما ذلك الذي ذكرنا فهو ذلك الذي يقال في الواقع خيالا). إذن فالخيال هو حركة من الحسّ الذي هو بالفعل. ويجب أن تعلم أن الخيال يبدو حركة من الحسّ بالفعل بتوسّط شيئين أولهما هو أنه لو وضع ألاّ نوع يمكن أن يقال فيه إلاّ الأنواع المذكورة سابقا، أي إمّا أن يكون علما أو عقلا أو ظنّا أو حسّا أو المتركّب من هذه الأشياء أو حركة مفعولة من الحسّ ومن الكل يعرض المحال إلاّ من كونه حركة من الحسّ (فمن هذا لا يعرض أي محال) فضروريّ أن يكون الخيال حركة من الحسّ بالفعل. أما من جهة كونه لو وضع أنه يكون مع المحسوس وفي المحسوس والشّبيه به في كل هيئاته لاستطعنا أن نردّ إليه أسباب كل الظواهر على هذا الوجه. لذا فضروريّ أن يكون حركة من الحسّ بالفعل. وجمع أرسطاطليس الإثنين واستخلص أنه ضروريّ أن يكون جوهر الخيال ذلك الجوهر، ولذا لابدّ أن نفهم هكذا قول أرسطاطليس في هذا المقام .....

162 – وبما أن الرؤية هي خصوصيا ذلك الذي يقال أولا حسّاً لأنها أسمى الحواسّ ولا تكتمل إلا بالضّوء، لذا فاسم هذه المقدرة يشتقّ من اسم الضوء في اللغة اليونانيّة، ثم بدأ يذكر فائدة هذه المقدرة عند الحيوان، أي السبب الغائيّ وقال .... إلخ يعني وبما أن الإحساسات تدوم وتبقى في الحيوان المتخيِّل بعد غياب المحسوسات على ذلك الشكل الذي كانت عليه عند حضور المحسوسات لذا يتحرّك الحيوان بتلك الإحساسات أي بتلك المقدرة عند غياب المحسوسات في حركات كثيرة نحو المحسوس واللامحسوس بحثا عن المفيد وهروبا من المضرّ، كما كان يتحرّك بالحواسّ المتحرّكة من المحسوسات بحيث أن الحيوان لا يفتقر للفائدة الموجودة في حضور المحسوسات عند غيابها، بل تبقى تلك المقدرة على الشكل الذي كانت عليه عند حضور المحسوسات. وعلى العموم فاستفادة الحواسّ من حضور المحسوسات أعطيت لتلك المقدرة عند غياب المحسوسات بحيث أن الحيوان يملك بذلك وجودا أسمى من أجل امتلاك السلامة، ثم قال .... إلخ يعني وبعض الحيوانات تفعل بهذه المقدرة لأنها لا تملك العقل وتملك هذه المقدرة مكان العقل من أجل الحصول على السلامة وبعضها تفعل بها عندما يختفي العقل بسبب المرض أو غيره، وهي الحيوانات المالكة للعقل كالبشر وإذن فهي بالنسبة إليها مكان العقل. هذا قوله هنا في الخيال وفي ماهيّته وسببيّته، وهذان الشيئان مرغوب فيهما بالطبع .....

شرح ابن رشد القرطبي الكبير
للكتاب الثالث لأرسطاطليس في النفس

1 - بعد أن أكمل القول في ماهيّة المقدرة المخيّلة وفي سببيّتها بدأ يستقصي في المقدرة العقلانيّة ويبحث عمّا تختلف فيه عن المقدرات المدركة الأخرى، أي مقدرتي الحسّ والخيال، وهذا في الكمالين الأول والنهائيّ وفي الفعل والإنفعال الخاصين بما أنه ضروري أن تختلف المقدرات المختلفة في هذين الشيئين. وإذا كانت مختلفة في هذين الشيئين فجليّ أن تختلف في كيف الفعل إن كانت فاعلة أو [في كيف] الإنفعال إن كانت منفعلة أو في كليهما إن كانت كليهما. وبما أنّ له مثل هذا المقصد بدأ أولا يبيّن أن وجود هذه المقدرة، أي كونها مختلفة عن مقدرات النّفس الأخرى، هو جليّ من ذاته بما أن الإنسان يختلف بهذه المقدرة عن الحيوانات الأخرى كما قيل في كثير من المواضع. ووجه التّشكيك، أي هل تختلف عن المقدرات الأخرى في الموضوع كما في المعنى أم تختلف فقط في المعنى، لا يلزم أن يعرف مسبّقا في هذا الإستقصاء بل ربّما سيتبيّن من هذا الإستقصاء كيفها وقال : أما عن جزء النّفس إلخ يعني أما جزء النّفس الذي ندرك به

الإدراك الذي يقال معرفة وتعقّلا بما أنه جليّ أنه مختلف عن المقدرات الأخرى، وأن نجهل أولا هل يختلف عن مقدرات النّفس الأخرى، في الموضوع والمعنى (كما كان إفلاطون وغيره يقولون إن موضوع هذه المقدرة في الجسم هو غير مضمون الأخريات)، أم هل لا يختلف عن الأخريات في الموضوع بل فقط في المعنى فلا يضير في هذا الإستقصاء الذي نقصده. أما الآن فيلزم أن نستقصي في الفارق الذي تختلف هذه المقدرة به عن الأخريات، ثم قال .... يعني ويلزم أولا أن نستقصي في كيف التّعقل : هل هو فعل أم انفعال ؟ فمعرفة أفعال النّفس سابقة عندنا لمعرفة جوهرها. ويبدو أنه كان يقصد هنا بالمعرفة المعرفة النّظرية وبالتّعقل المعرفة العمليّة بما أن العقل مشترك بين الجميع، أما المعرفة فلا .....

2 - بعد أن بيّن أن مبدأ الإستقصاء في جوهر هذه المقدرة هو الإستقصاء في جنس ذلك الفعل الذي هو التّعقّل والعلم بالجنس يسبق العلم بالفرق أخذ أولا يتشكّك في ما إذا كان التّعقل من المقدرات المنفعلة كالحسّ أم الفاعلة، وإن كان من المنفعلة هل هو منفعل بسبب كونه هيولانيًا بأية صفة كانت وممتزجا بالجسم، أي مقدرة في الجسم كما أن الحسّ منفعل، أم لا منفعل بأي وجه لأنه لا منفعل ولا ممتزج بالجسم أصلا بل يملك من معنى الإنفعال التّقبل فقط وقال .... إلخ يعني لنقل إذن إننا لو وضعنا أن التّعقل هو كالإحساس، أي من المقدرات المنفعلة، بحيث أن تتقبّل المقدرة الأولى المتعقّلة المتعقّلات وتدركها كما أن المقدرة المحسّة تتقبّل المحسوسات وتدركها فضروريّ أن يكون أحد اثنين : إمّا أن يعرض لها ضرب من التّحوّل والإنفعال عن المتعقّل شبيه بالتّحول الذي يعرض للحسّ عن المحسوس بما أن اكتمال الحسّ هو مقدرة في الجسم، أو ألاّ يعرض له تحوّل شبيه بتحوّل الحواسّ وانفعالها من المحسوس بما أن اكتمال العقل الأول ليس مقدرة في الجسم، بل لا يعرض له ذلك البتّة. وكان يقصد هذا عندما قال : أو شيء آخر شبيه يعني، أو ألاّ ينفعل انفعالا

مساويا لانفعال الحسّ، أي لا يعرض له تحوّل شبيه بالتّحول الذي يعرض للحسّ، بل يشابه فقط الحس في التّقبل لأنه ليس بمقدرة في الجسم .....

3 - بعد أن بيّن أنه ضروريّ أولا أن يستقصي في ذلك الفعل الذي هو التّعقّل هل هو منفعل أم فاعل بدأ يضع ذلك الذي يريد أن يبيّنه، أي أنه متعلّق بمقدرة منفعلة بأية صفة كانت وأنه لا متحوّل لأنه ليس بجسم ولا بمقدرة في الجسم وقال .... إلخ يعني ولو استقصي جيّدا فيه لظهر أنه ضروريّ أن ذلك الجزء من النّفس الذي يقع التّعقل به مقدرة لا متحوّلة من طرف الصورة التي تفهمها، بل لا يملك من معنى الإنفعال إلاّ فقط كونه يتقبّل الصّورة التي يفهمها ولأنه بالقوّة ذلك الذي يفهمه كالحاسّة لا لأنه هذا الشخص المحدّد بالفعل إما جسما أو مقدرة في الجسم كما هي الحاسّة. وكان يقصد ذلك عندما قال .... يعني وهو بالقوّة كالحس لا أن تلك المقدرة هي هذا الشّخص المحدّد إما جسما أو مقدرة في الجسم، ثم قال.... ويمكن فهم [قوله] هكذا : وضروريّ أن يكون من المقدرات المنفعلة بحيث تكون نسبة الحسّ إلى المحسوسات كنسبة العقل إلى المعقولات، وطبقا لهذا سيكون التّحويل في نظام القول ويلزم إذن أن يقرأ هكذا : يلزم أن تكون هيئته حسب التّشابه : كما هو الحسّ لدى المحسوسات كذلك هو العقل لدى المعقولات، و [يشترط] ألاّ يكون منفعلا انفعالا كانفعال الحواسّ، بل هو يتقبّل الصّورة وهو بالقوّة كذلك الشيء لا ذلك الشيء، ويمكن أن يفهم هذا : وهيئته ستكون على هذا الوجه : كما هو الحسّ لدى المحسوسات كذلك هو العقل لدى المعقولات، يعني أن وضعه كلامنفعل لا يناقض كون نسبته إلى العقل قد تكون كنسبة الحسّ إلى المحسوس، بل لعلّنا لو سلمنا بأنه يملك هذه النّسبة لكان ضروريّا أن يكون لا متحوّلا. واضطرّنا إلى هذا العرض كونه جليّا بذاته أو يكاد أن العقل يملك تلك النّسبة مع أن هذا هو شبه مبدأ لمعرفة كونه لامنفعلا ولا متحوّلا .....

4 – بعد أن وضع أن العقل الهيولانيّ المتقبّل ينبغي أن يكون من جنس القوى المنفعلة وأنه مع ذلك لا يتحوّل عند التّقبل لأنه ليس بجسم ولا بقوّة في الجسم أعطى البرهان حول ذلك وقال .... إلخ يعني وضروريّ إذن إن فهم كل الكائنات خارج النّفس أن يسمّى قبل الفهم على هذا الوجه من جنس القوى المنفعلة لا الفاعلة وألاّ يكون ممتزجا بأجسام، أي لا جسما ولا قوّة في جسم طبيعيّ أو حيوانيّ كما قال أنكساغوراس، ثم قال : كي يعرف إلخ يعني وضروريّ ألاّ يكون ممتزجا ليفهم الكل ويتقبّله إذ لو كان ممتزجا لكان إذن إما جسما أو قوّة في الجسم، ولو كان أخذ هذين الشيئين لملك صورة خاصة ولمنعته هذه الصّورة من تقبّل صورة مغايرة ما. وكان يقصد هذا عندما قال : إذ لو ظهر فيه إلخ يعني إذ لو ملك صورة خاصة لمنعته إذن تلك الصّورة من تقبّل صورا مختلفة خارجيّة بما أنه غير تلك الصّورة. وينبغي الآن أن ننظر في تلك القضايا التي بيّن أرسطاطليس بها هذين الشيئين عن العقل، أي كونه من جنس القوى المنفعلة وكونه لا متحوّلا لأنه لا جسم ولا قوّة في الجسم إذ أن هذين الشيئين هما مبدأ كل ما يقال عن العقل. وكما يقول إفلاطون ينبغي أن يكون أكبر قول في المبدأ إذ أن أقل خطأ في المبدإ هو سبب أكبر خطإ في النهاية كما يقول أرسطاطليس. فلنقل إذن : أما وأن التّعقل هو بأية صفة كانت من القوى المتقبّلة كما هو الحال بالنسبة لقوّة الحسّ فجليّ بناء على هذا فالقوى المنفعلة هي متحرّكة مما تنتسب إليه، أما الفاعلة فتحرّك ذلك الذي تنتسب إليه. وبما أن الشيء لا يحرّك إلاّ من جهة ما هو بالفعل ويتحرّك من جهة ما هو بالقوّة فضروريّ بقدر كون صور الأشياء هي خارج النّفس بالفعل أن تحرّك النّفس العقلانيّة من جهة كونها تفهمها، كما أنه ضروريّ بقدر كون المحسوسات كائنات بالفعل أن تحرّك الحواسّ وأن تتحرّك الحواسّ من طرفها. ولذا تحتاج النّفس العقلانيّة للنّظر في المعاني التي هي في الملكة المتخيّلة كما يحتاج

الحسّ للتمعّن في المحسوسات، ولكن بما أنه يبدو أن صور الأشياء الخارجيّة تحرّك تلك القوّة بحيث أن الفكر يزيل عنها هيولاتها ويجعلها أولا متعقّلة بالفعل بعد أن كانت متعقلة بالقوّة، على هذا الوجه يبدو أن هذه النّفس فاعلة لا منفعلة إذن من جهة كون المتعقّلات تحركها فهي منفعلة ومن جهة كونها متحرّكة من طرفها فهي فاعلة. ولذا سيقول أرسطاطليس من بعد إنه ضروريّ أن يضع في النّفس العقلانيّة هذين الفارقين، أي ملكة الفعل وملكة الإنفعال، ويقول بصراحة إن كلا الجزءين فيها هو لا كائن ولا فاسد كما سيظهر من بعد. ولكن بدأ هنا يشير إلى جوهر هذه الملكة المنفعلة بما أن ذلك ضروريّ في التّعلم. إذن يتبيّن من هذا أن ذلك الفارق، أي المتعلّق بالإنفعال والتّقبل، يوجد في القوّة العقلانيّة. أما أن الجوهر المتقبّل لتلك الصّور ضروريّ ألاّ يكون جسما ولا ملكة في الجسم فجليّ من القضايا التي عمد إليها أرسطاطليس في هذا القول، وأولاها أن ذلك الجوهر يتقبّل كل الصّور الهيولانيّة، وهذا معروف عن هذا العقل، أما الثانية فهي أن كل متقبّل لشيء ما ضروريّ أن يتعرّى من طبيعة المتقبّل وألاّ يكون جوهره جوهر المتقبّل في الصّنف إذ لو كان المتقبّل من طبيعة المتقبَّل لتقبّل إذن الشيء ذاته ولكان إذن المحرّك متحركا. من هنا فضروريّ أن يفتقر الحسّ المتقبّل للّون إلى اللّون و [الحسّ] المتقبّل للصّوت إلى الصّوت، وهذه القضيّة ضروريّة. وبدون شك وبناء على هاتين المقولتين يتبع أن ذلك الجوهر الذي يقال العقل الهيولانيّ لا يملك في طبيعته أية كانت من تلك الصّور الهيولانيّة، وبما أن الصّور الهيولانيّة هي إما جسم أو صور في الجسم فجليّ أن ذلك الجوهر الذي يقال العقل الهيولانيّ هو لا جسم ولا صورة في الجسم، إذن فهو لا ممتزج بالهيولى بتاتا. ويجب أن تعلم أن ما أعطى هذا هو بالضرورة بما أن ذلك الذي جوهره هذا وهو المتقبّل لصور أشياء هيولانيّة أو لصور هيولانيّة لا يملك في ذاته صورة هيولانيّة، أي متركّبة من هيولى

وصورة، وهو ليس أيضا أية صورة من الصّور الهيولانيّة إذ إنّ الصّور الهيولانيّة لا منفصلة، وهو ليس أيضا من الصّور الأولى البسيطة إذ إنّ تلك منفصلة ولكن لا .... تتقبّل الصّور إلاّ مختلفة ومن جهة كونها متعقّلة بالقوّة لا بالفعل، إذن فهو كائن غير الصّورة والهيولى والمتكوّن منهما. أما هل يملك ذلك الجوهر صورة خاصة مختلفة في الوجود عن الصّور الهيولانيّة فلم يتبيّن بعد من هذا القول إذ إنّ القضيّة القائلة إن المتقبّل يلزم أن يتعرّى من طبيعة المتقبّل تفهم [بأن يتعرّى] من طبيعة صنف ذلك المتقبّل لا من طبيعة جنسه، وخاصة طبيعة الأبعد منه وخاصة طبيعة ما قيل باشتراك. ولذا قلنا إنه يوجد في حاسة اللّمس متوسّط بين الأضداد التي يدركها إذ إنّ الأضداد هي غير المتوسّطات في الصّنف. وبما أن هيئة العقل الهيولانيّ هي هكذا، أي أنّه أحد الكائنات وأن القوّة مفارقة ولا تملك صورة هيولانيّة، فجليّ أنه لا منفعل بما أن الأشياء المنفعلة، أي المتحوّلة، هي كالأشياء الهيولانية وأنه بسيط كما يقول أرسطاطليس ومنفصل. وهكذا تفهم طبيعة العقل الهيولانيّ عند أرسطاطليس وسنتكلّم من بعد عن شكوكه .....

5 – بعد أن بيّن أن العقل الهيولانيّ لا يملك أية كانت من الصّور الهيولانيّة بدأ يحدّده على هذا الوجه وقال إنه لا يملك طبيعة من جهة ذلك إلاّ طبيعة إمكان تقبّل الصّور المتعقّلة الهيولانيّة وقال : وهكذا لا يملك أية طبيعة إلخ يعني إذن وذلك الجزء من النّفس الذي يقال العقل الهيولانيّ لا يملك أية طبيعة وأي جوهر يتكوّن بهما من جهة كونه هيولانياً إلاّ طبيعة الإمكان بما أنه يتعرّى من كل الصّور الهيولانيّة والمعقولة، ثم قال : وأقول عقلا إلخ يعني وأقصد بـ «عقلا» هنا ملكة النّفس التي تقال حقا عقلا لا الملكة التي تقال عقلا بصفة واسعة، أي الملكة المتخيّلة في اللغة اليونانيّة بل الملكة التي نميز الأشياء النظريّة بها ونفكّر في الأشياء العمليّة المستقبليّة بها، ثم قال .... يعني إذن فحدّ العقل الهيولانيّ هو في ذلك الذي هو بالقوّة كل

معاني الصّور الهيولانيّة العامة وليس بالفعل أي واحد من الكائنات قبل أن يفهمها. وإذا كان هذا حدّ العقل الهيولاني فجليّ أنه يختلف لديه عن الهيولى الأولى في كونه بالقوّة كل معاني الصّور العامة الهيولانيّة. أما الهيولى الأولى فهي بالقوّة كل تلك الصّور المحسوسة بدون معرفة أو فهم. والسبب الذي تكون هذه الطبيعة من أجله مميّزة وعارفة (أما الهيولي الأولى فليست بعارفة ولا بمميزة) هو أن الهيولى الأولي تتقبّل صورا مختلفة أي فرديّة وكما هي، أما هذه فتتقبّل صورا عامة. ومن ذلك يظهر أن تلك الطبيعة ليست هذه ولا غيرها لا جسما ولا ملكة في الجسم، فلو كان كذلك لتقبّلت إذن الصّور من جهة كونها مختلفة وكما هي، ولو كان ذلك لكانت إذن الصّور الموجودة فيها متعقّلة بالقوّة ولما مازت إذن طبيعة الصّور من جهة كونها صورا كما هي في الهيئة في الصّور الفرديّة سواء كانت روحانية أم جسمانيّة. ولذا فضروريّ إن تقبّلت تلك الطبيعة التي تسمّى عقلا الصّور أن تتقبّل الصّور على غير وجه تقبّلها منه من جهة كون تلك الهيولات تتقبّل الصّور التي يكون انضمامها للهيولى انتهاء للهيولى الأولى فيها، ولذا فلا ضرورة أن يكون من جنس تلك الهيولات التي انضمّت فيها الصورة وليست في ذاتها الهيولى الأولى، فلو كان كذلك لكان عندئذ التقبّل فيه من جنس واحد إذ إنّ اختلاف طبيعة المتقبِّل يفعل اختلاف طبيعة المتقبّل. إذن دفع هذا أرسطاطليس لوضع هذه الطبيعة التي هي غير طبيعة الهيولي وغير طبيعة الصّورة وغير طبيعة المتألف منهما .... وهذا عينه أدّى بثيوفراستوس *(Theofrastus)* وثامسطيوس *(Themistius)* وبأكثر العارضين ليظنّوا أن العقل الهيولانيّ هو جوهر لا كائن ولا فاسد، فكل كائن وفاسد هو هذا لا غير. ولكن تبيّن من قبل أنه هذا لا غير لا جسم ولا صورة في الجسم، وأدّى بهم ليظنوا مع ذلك أن تلك هي عبارة أرسطاطليس، فهذا المعنى أي كون هذا العقل هو مثل هذا يظهر جيّدا للمتمعنين في برهان أرسطاطليس وفي ألفاظه، وأما عن

البرهان فهو من جهة ما عرضنا. وأما عن ألفاظه فلأنه قال إنه لا منفعل وقال إنه منفصل وبسيط، فهذه الألفاظ الثلاثة مستعملة فيه من طرف أرسطاطليس ولا يصحّ بل يستبعد استعمال أحدها في التعليم البرهاني المتعلّق بالكائن والفاسد. ولكن عندما رأوا من بعد أنّ أرسطاطليس يقول إنه ضروريّ إن كان العقل بالقوّة أن يكون أيضا العقل بالفعل أي الفاعل (وهو ذلك الذي يخرج ذلك الذي هو بالقوّة من القوّة إلى الفعل) وأن يخرج العقل من القوّة إلى الفعل (وهو ذلك الذي يضعه العقل الفاعل في العقل الهيولانيّ من جهة كون الصناعة تضع الصوّر الإصطناعيّة في هيولى الصّانع)، وبعد أن رأوا ذلك ظنّوا أن ذلك العقل الثالث الذي يضعه العقل الفاعل في العقل المتقبّل الهيولانيّ (وهو العقل النّظري) فضروريّ أن يكون أزليّا ولو كان المتقبّل أزليّا والفاعل أزليّا فضروريّ أن يكون المفعول أزليّا بالضّرورة، ولأنهم رأوا هذا الرأي يحدث ألاّ وجود في الواقع لعقل فاعل ولا مفعول بما أن الفاعل والمفعول لا يعقلان إلا مع الكون في الزّمان، أو لنقل إن قولك هذا فاعلا وهذا مفعولا ليس إلاّ من جهة التّشابه وإن العقل النّظري ليس غير اكتمال العقل الهيولانيّ بالعقل الفاعل بحيث يكون النّظري شيئا ما متركّبا من العقل الهيولانيّ والعقل الذي هو بالفعل، وما يبدو من كون العقل الفاعل يفهم تارة إذا ما كان مرتبطا بنا وتارة لا يفهم يعرض له بسبب الإمتزاج، أي بسبب امتزاجه بالعقل الهيولانيّ، وبناء على هذا النوع فقط اضطرّ أرسطاطليس ليضع العقل الهيولانيّ لا بسبب كون المعقولات النظريّة فاسدة ومفعولة، وأكدّوا ذلك بالذي قاله أرسطاطليس من قبل من كون العقل الفاعل يوجد لدينا في النّفس بما أننا نبدو معرّين الصوّر من هيولاتها أولا ثم فاهمين لها، وتعريتها ليست غير جعلها معقولة بالفعل بعد أن كانت بالقوّة كما أن فهمها ليس إلاّ تقبّلها، ولما رأوا أن هذا الفعل الذي هو خلق المعقولات وإنشاؤها عائد إلى إرادتنا ومزداد فينا من جهة ازدياد العقل الذي هو

فينا أي النّظري وقد تبيّن بعد أن العقل الذي يخلق وينشئ المعقولات والمتعقّلات هو العقل الفاعل، لذا قالوا إن العقل الذي هو حسب الحالة العادية هو ذاك العقل ولكن يعرض له الضّعف تارة وتارة الزّيادة بسبب الإمتزاج. إذن دفع هذا ثيوفراستوس *(Theofrastus)* وثامسطيوس *(Themistius)* وغيرهما ليروا هذا الرأي في العقل النّظري وليقولوا إن ذلك كان رأي أرسطاطليس. وحول هذا هناك إشكالات غير قليلة أولها أن هذا الوضع يناقض ما وضعه أرسطاطليس، أي أن نسبة المعقول بالفعل للعقل الهيولانيّ هي كنسبة المحسوس للحسّ ويناقض الحقّ في ذاته إذ لو كان التّعقل أزليّاً للزم أن يكون المعقول أزليّاً ولكان ضروريّاً بهذا السبب أن تكون الصّور المحسوسة متعقّلة بالفعل خارج النّفس ولاهيولانيّة بتاتا. وهذا ضدّ ما يوجد في تلك الصّور. ويقول أرسطاطليس أيضا بصراحة في هذا الكتاب إن نسبة تلك المقدرة المميّزة العقلانيّة إلى معاني الصّور المتخيّلة هي كنسبة الحواسّ إلى المحسوسات، ولذا فلا تفهم النّفس شيئا بدون الخيال كما أن الحواسّ لا تحسّ بشيء بدون حضور المحسوس. إذن فلو كانت المعاني التي يفهمها العقل من بين الصّور المتخيّلة أزليّة لكانت معاني المقدرات المتخيّلة أزليّة، ولو كانت هذه أزليّة لكانت المعاني المحسوسة إذن أزليّة إذ إنّ المعاني المحسوسة بالنّسبة لهذه المقدرة هي كالمعاني الخياليّة بالنّسبة للمقدرة العقلانيّة، ولو كانت المعاني المحسوسة أزليّة لكانت إذن المحسوسات أزليّة أو لكانت المعاني المحسوسة معاني أخرى غير معاني الأشياء الموجودة خارج النّفس في الهيولى إذ يمتنع أن نضع كون تلك المعاني نفسها تارة أزليّة وطورا فاسدة إلاّ لو كان ممكنا أن تتحوّل الطبيعة الفاسدة فتصبح أزليّة، ولذا فضروريّ لو كانت هذه المعاني التي هي في النّفس من الكائنات الفاسدات أن تكون تلك كائنة وفاسدة، وفي هذا كان مطنبا في القول في موضع آخر. إذن فهذا أحد المحالات التي يبدو أنها تناقض ذلك الرأي معاً وضعنا من

كون العقل الهيولانيّ ملكة لا محدثة من جديد إذ يظنّ أنه محال تصوّر كيف ستكون المتعقّلات محدثة ولن تكون هي محدثة إذ إذا ما كان الفاعل أزليّا وكان المنفعل أزليا فضروريّ أن يكون المفعول أزليّا، وأيضا إذا ما وضعنا أن المفعول كائن (وهو العقل الذي هو في الحالة العادية) فكيف نستطيع أن نقول في ما ينشئ ويخلق المتعقّلات ؟ وهناك تساؤل ثان أكثر صعوبة حقّا وهو إن كان العقل الهيولانيّ كمال الإنسان الأول كما يتبيّن من حدّ النّفس، والعقل النّظري الكمال النّهائي (أما الإنسان فهو كائن وفاسد وواحد في العدد بكماله النّهائي الصّادر عن العقل)، فضروريّ أن يكون هكذا بكماله الأول، أي أن أكون أنا غيرك بواسطة الكمال الأول بالنسبة للمعقولات وأن تكون أنت غيري (وإلاّ لوجدت أنت بوجودي ولوجدت أنا بوجودك، وعلى العموم لكان الإنسان كائنا قبل أن يكون، ولما كان هكذا الإنسان كائنا وفاسدا في ما هو إنسان بل لو كان لكان في ما هو حيوان). فكما أنه ضروريّ إذا ما كان الكمال الأول هذا لا غيره ومتعدّدا بتعدّد الأشخاص أن يكون الكمال النهائيّ على هذا الشكل يظنّ أن العكس أيضا كذلك ضروريّ، أي إذا ما كان الكمال النهائيّ متعدّدا بتعدّد أفراد البشر أن يكون الكمال الأول على هذا الشكل وتحدث محالات أخرى كثيرة لهذا الوضع، فلو كان الكمال الأول واحدا بالنسبة لكل الناس ولا متعدّدا بتعدّدهم لحدث لو تحصّلت أنا على معقول ما أن تتحصّل أنت أيضا على نفس ذلك المعقول، ولو نسيت أنا معقولا ما أن تنساه أنت أيضا. ومحالات أخرى كثيرة تحدث لهذا الوضع إذ يظنّ ألاّ فرق بين كلا الوضعين في ما يحدث من محال، أي في ما نضع من كون الكمالين النّهائي والأول هما على هذا الشكل، أي لا متعدّدين بتعدّد الأشخاص. ولو اجتنبنا كل هذه المحالات لحدث لنا أن نضع أن الكمال الأول هو هذا المعنى، أي فردي في الهيولى ومتعدّد بتعدّد أفراد البشر وكائن وفاسد. وقد تبيّن بعد من برهان أرسطاطليس المذكور

أنه ليس هذا لا غير، لا جسم ولا ملكة في الجسم. إذن فكيف نستطيع أن نفلت من هذا الخطأ أو ما هي الطريقة لحلّ هذا السؤال ؟ أما الإسكندر [الافروديسيّ] *Alexander Aphrodisiensis* فيرتكز على هذا القول النهائي ويقول إنه يناسب أكثر الطبيعيين *(Naturalibus)*، أي القول الذي يستخلص منه كون العقل الهيولانيّ ملكة محدثة بحيث أننا نظن ما يراه فيه وفي ملكات النّفس الأخرى من كونها تهيئات مفعولة في الجسم من ذاته بفعل الإمتزاج والتّركيب، ويقال إن هذا لا مستبعد، أي أن ينشأ من امتزاج الأسطقسات مثل هذا الوجود السامي العجيب ولو كان بعيدا عن جوهر الأسطقسات بسبب أكبر امتزاج. ويعطي دليلا على كون ذلك ممكنا بناء على ما يظهر من أن التّركيب الذي وقع أولا في الأسطقسات، أي تركيب الاربع أكياف البسيطة، مع كون ذلك التّركيب الصّغير هو سبب أكبر اختلاف بقدر ما أن الأسطقس الأول هو النّار والآخر الهواء، وإذا كان هكذا فلا يستبعد أن تنشأ هنالك بتكثّر التّركيب الذي هو الإنسان والحيوان ملكات مختلفة في المقدار عن جواهر الأسطقسات. وقال هذا بصراحة وعلى العموم في بداية كتابه عن النّفس *(de Anima)* وأشار على النّاظر أولا في النّفس بوجوب المعرفة المسبّقة لعجائب تركيب جسم الإنسان، وقال أيضا في المقالة التي ألفها عن العقل *(de Intellectu)* طبقا لرأي أرسطاطليس إن العقل الهيولانيّ ملكة مفعولة بالمزاج وهذه هي ألفاظه : .... وهذا الرأي في جوهر العقل الهيولانيّ بعيد جدا عن ألفاظ أرسطاطليس وعن برهانه. أما عن ألفاظه فعندما يقول إن العقل الهيولانيّ منفصل وإنّه لا يملك أداة جسمانيّة وإنه بسيط ولا منفعل أي لا متحول، وعندما يمدح أنكساغوراس في ما قاله من كونه لا ممتزجا بالجسم. أما عن البرهان فكما علم في ما كتبنا. أما الإسكندر [الإفروديسيّ] فيعرض برهان أرسطاطليس الذي استخلص منه كون العقل الهيولانيّ لا منفعلا ولا هذا لا غير ولا جسما ولا ملكة في الجسم بحيث أنه كان يقصد التّهيئة ذاتها

لا موضوع التّهيئة، ولذا يقول في كتابه عن النّفس إن العقل الهيولانيّ يشبه أكثر للتهيئة التي هي في اللوحة اللاّمكتوبة منه للّوحة المهيأة. ويقول إن تلك التّهيئة يمكن أن يقال بحقّ إنها ليست هذا لا غير لا جسما ولا ملكة في الجسم وإنها لا منفعلة. ولكن ذلك الذي قاله الإسكندر لا قيمة له فذلك يقال بحق عن كل تهيئة، أي إنها لا جسم ولا هذه الصّورة في الجسم. إذن لماذا خصّ أرسطاطليس بذلك التّهيئة التي هي في العقل من بين التّهيئات الأخرى لو لم يكن ينوي أن يبيّن لنا جوهر المهيأ بل جوهر التّهيئة ؟ ولكن يمتنع أن نقول إن التّهيئة جوهر مع كوننا نقول إن موضوع تلك التّهيئة ليس بجسم ولا بملكة في الجسم، ولذلك الذي استخلصه برهان أرسطاطليس معنى غير الذي يقال من جهته إن التّهيئة ليست بجسم ولا بملكة في الجسم، وهذا جليّ من برهان أرسطاطليس. فالقضيّة القائلة إن كل متقبّل لشيء ما ضروريّ ألاّ يوجد فيه بالفعل أي شيء من طبيعة المتقبّل جليّة من كون جوهر المهيأ وطبيعته يبحثان عن تملّك هذه المقولة المبدئية من جهة ما هو مهيأ، فالتّهيئة ليست تقبّلا بل وجود التّهيئة بالنسبة للمتقبّل هو كوجود العارض الخاص، ولذا لو كان التّقبّل لما كانت التّهيئة ولبقي المتقبّل. وهذا جليّ ومفهوم من طرف كل العارضين بناء على برهان أرسطاطليس فأن يكون شيء ما لا جسما ولا ملكة في الجسم يقال على أربعة أوجه مختلفة : أولها موضوع المتعقّلات وهو العقل الهيولانيّ الذي تبيّنت ماهيّته، والثاني هو التهيئة ذاتها الموجودة في الهيولات وهو قريب من النّوع الذي يقال من جهته إن العدم البسيط هو لا جسم ولا ملكة في الجسم، أما الثالث فهو الهيولى الأولى التي تبيّن أيضا وجودها، والرابع هو الصور المجرّدة التي تبيّن أيضا وجودها. وكل هذه أشياء مختلفة وأدت بالإسكندر [الإفروديسي] إلى هذا العرض البعيد إرادة الهروب من الخطأ الجليّ، أي من الإشكالات المذكورة. ونرى أيضا الإسكندر يرتكز في كون كمال العقل الأول يلزم أن يكون

ملكة محدثة على الأقاويل العامة المقولة في حدّ النّفس، أي أنه الكمال الأول للجسم الطبيعيّ العضويّ، ويقول إن ذلك الحدّ صائب بالنسبة لكل أجزاء النّفس بمعنى واحد ويعطي الحجّة المنطقيّة في هذا : فقولك إن كل أجزاء النّفس صور ذو معنى واحد أو يكاد، ولأن الصورة في ما هي غاية مالك الصّورة يمتنع أن تنفصل فضروريّ لو كانت كمالات النّفس الأولى صورا ألاّ تنفصل. وبهذا يفنّد أن يكون في كمالات النّفس الأولى كمال منفصل كما يقال عن الربّان والسفينة، أو عموما سيكون فيها جزء ما يقال كمالا بمعنى مختلف عن المعنى الذي يقال به ذلك في الأشياء الأخرى. وهذا الذي يتصوّره هو أنّه جليّ بناء على الأقاويل العامة في النّفس قال أرسطاطليس بوضوح إنه ليس بجليّ في كل أجزاء النّفس إذ قولك الصورة والكمال الأول قول ملتبس في خصوص النّفس العقلانيّة وفي خصوص أجزاء النّفس الأخرى. أما أبو بكر = ابن باجة *(Abubacher = Avempeche)* فيبدو أنه يقصد في الجليّ من قوله أن العقل الهيولانيّ هو الملكة المتخيّلة من جهة ما هي مهيأة لتكون المعاني التي هي فيها معقولة بالفعل وألاّ ملكة أخرى هي موضوع المعقولات عدا تلك الملكة، أمّا أبو بكر فيبدو أنه يقصد هذا هروبا من المحالات الحادثة للإسكندر، أي أن الموضوع المتقبّل للصّور المتعقّلة هو جسم مفعول من الأسطقسات أو ملكة في الجسم إذ لو كان هكذا لحدث إمّا أن يكون وجود الصّور في النّفس هو وجودها خارج النّفس ولما كانت النّفس هكذا فاهمة أو أن يملك العقل أداة جسمانيّة لو كان موضوع المعقولات ملكة في الجسم كما هو الحال بالنسبة للحواسّ. وما يستبعد أكثر من رأي الإسكندر هو هذا الذي قاله من كون التّهيئات الأولى للمعقولات وللكمالات الأخرى النهائيّة المتعلقة بالنّفس أشياء مفعولة بالتّركيب لا ملكات مفعولة بتّحرك خارجيّ كما هو شهير من رأي أرسطاطليس وكل المشائين *(Peripatetici)*، فذلك الرأي في ملكات النفس الفاهمة (إن كان حسب ما فهمناه) غالط، فمن جوهر الأسطقسات ومن طبيعتها

لا يمكن أن تنشأ ملكة مميّزة فاهمة. فلو كان ممكنا أن تنشأ من طبيعتها وبدون محرّك خارجيّ مثل هذه الملكات لكان عندئذ ممكنا أن يكون الكمال النهائيّ الذي هو المتعقّلات شيئا ما مفعولا بجوهر تلك الأسطقسات كما ينشأ اللّون والذّوق. وهذا الرأي شبيه برأي النّافين للأسباب الفاعلة واللاّمسلّمين إلا بالأسباب الهيولانيّة وهم أولئك الذين يقولون بالإتفاق، ولكن الإسكندر أسمى من أن يؤمن به، ولكنّ الإشكالات التي اعترضته في العقل الهيولانيّ أجبرته عليه. ولنعد إذن إلى كلامنا ولنقل إنه لربما تكون تلك الإشكالات هي التي أدّت بابن باجة لهذا القول في العقل الهيولانيّ ولكن ما يعرض له من محال جليّ، فالمعاني الخياليّة هي محركة العقل لا متحرّكة إذ إنّه بيّن أنها ما نسبته إلى الملكة المميّزة العقلانيّة هي كنسبة المحسوس إلى الحسّ لا كنسبة الحسّ إلى الهيئة التي هي الحسّ، ولو كان التقبّل هو المتعقّلات لتقبّل إذن الشيء ذاته ولكان المحرّك متحرّكا. وقد تبيّن بعد أن العقل الهيولانيّ يستحيل أن يملك صورة بالفعل بما أن جوهره وطبيعته هما في كونه قد يتقبّل الصّور من جهة ما هي صور. ولمّا كان كل ما يمكن أن يقال في طبيعته العقل الهيولانيّ يبدو محالا إلاّ ما قاله أرسطاطليس الذي تحدث له أيضا مسائل غير قليلة، أولاها أن المعقولات النظريّة أزليّة وأمّا الثانية فهي أقواها، أي أن الكمال النهائيّ عند الإنسان قد يكون متعدّدا بتعدّد الأفراد البشريّة وأن الكمال الأول قد يكون واحدا في العدد للجميع وأما الثالثة فهي مسألة ثيوفراستوس (*Theofrastus*) وهي أن وضع كون ذلك العقل لا يملك أية صورة ضروريّ وأيضا أن وضع كونه كائنا ما ضروريّ وإلاّ لما كان تقبّل ولا تهيئة، فالتّهيئة والتقبّل يكونان بناء على كونهما لا يوجدان في الموضوع، وإذا كان كائنا ما ولم يملك طبيعة الصورة يبقى أن يملك طبيعة الهيولى الأولى الشيء الذي هو جد مستبعد، فالهيولى الأولى هي لا فاهمة ولا مميّزة. وكيف يقال في شيء ما قد يكون وجوده مثل هذا إنه مفارق ؟ ولمّا كان كل هذا لذا تراءى لي أن أكتب ما يبدو لي

في هذا ولو لم يكن ما يظهر لي تاما فسيكون مبدأ التمام، ولذا أدعو الإخوان المطلعين على هذا المكتوب ليكتبوا تشكيكاتهم ولعل بذلك سيوجد الحقّ فيه إن لم أجده بعد، فالحقّ كما يقول أرسطاطليس يتّفق مع ذاته ويشهد لها بكل صفة. أما المسألة القائلة : كيف ستكون المعقولات النظريّة كائنة وفاسدة وسيكون فاعلها ومتقبّلها أزليين ؟ وما هي الحاجة لوضع وجود العقلين الفاعل والمتقبّل إن لم يكن هناك شيء ما محدث ؟ تلك المسألة ما كانت لتحدث لو لم يكن هنا شيء آخر هو السبب في كون المعقولات النظريّة محدثة. أما في الواقع فذلك لأن تلك المعقولات تتكوّن من اثنين أولهما محدث والآخر لا محدث وما قيل في هذا هو من جهة المجرى الطبيعي، فبما أن التعقّل كما يقول أرسطاطليس هو كالإدراك بالحسّ فيكتمل بموضوعين أولهما الموضوع الذي يصبح به الحسّ صائبا (وهو المحسوس خارج النّفس)، أما الآخر فهو الموضوع الذي يكون الحس به صورة موجودة (وهو كمال الحسّ الأول)، فضروريّ أيضا أن تملك المتعقّلات بالفعل موضوعين أولهما هو الموضوع الذي تكون به صائبة، أي الصور التي هي خيالات حقّة، أما الثاني فهو ذلك الذي تكون المتعقّلات به واحدا من الكائنات في الوجود وذلك هو العقل الهيولانيّ إذ لا فرق في هذا بين الحسّ والعقل، إلاّ أن الموضوع الذي يكون الحسّ به صائبا هو خارج النّفس والموضوع الذي يكون العقل به صائبا هو داخل النّفس. وهذا قيل من طرف أرسطاطليس في ذلك العقل كما سيرى من بعد. وموضوع العقل هذا الذي هو محركه بأية صفة كانت هو ذلك الذي حسبه ابن باجة *(Avempeche)* متقبّلا لأنه وجده تارة عقلا بالقوّة وطورا عقلا بالفعل، وتلك هيئة الموضوع المتقبّل وحسبه انعكاسا، وهذا التناسب يوجد أكثر اكتمالا بين الموضوع الذي يحرّك البصر وبين الموضوع الذي يحرّك العقل، فكما أن الموضوع المحرّك للبصر والذي هو اللّون لا يحركّه إلاّ عندما يصير اللّون بالفعل بحضور الضّوء بعد أن كان بالقوّة، كذلك المعاني الخياليّة لا تحرّك العقل الهيولانيّ إلاّ

عندما تصير المعقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوّة. وبسبب ذلك كان ضروريّا لأرسطاطليس أن يضع العقل الفاعل كما سيرى من بعد، وهو المخرج لتلك المعاني من القوّة إلى الفعل. فإذن كما أن اللّون الذي هو بالقوّة ليس كمال اللّون الأول الذي هو المعنى المدرك بل الموضوع الذي يكتمل بهذا اللّون هو البصر، كما أن الموضوع أيضا الذي يكتمل بالشيء المعقول ليس المعاني الخياليّة التي هي متعقّلة بالقوّة بل العقل الهيولانيّ هو الذي يكتمل بالمتعقّلات، وهو الذي نسبته إليها (*) هي كنسبة معنى اللّون إلى القوّة المبصرة. ولمّا كانت كل الأشياء كما ذكرنا لا يحدث أن تكون تلك المتعقّلات التي هي بالفعل أي النظريّة كائنة وفاسدة إلاّ بسبب الموضوع الذي تكون به صائبة لا بسبب الموضوع الذي تكون به أحد الكائنات أي العقل الهيولانيّ. أما السؤال الثاني القائل كيف يكون العقل الهيولانيّ واحدا في العدد عند كل أفراد البشر ولا كائنا ولا فاسدا، ونظرا للمتعقّلات الموجودة فيه بالفعل (وهو العقل النظريّ) متعدّدا بتعدّد أفراد البشر وكائنا وفاسدا بكيان وفساد الأشخاص، هذه المسألة هي لعمري جدّ عويصة وذات لبس شديد إذ لو وضعنا أن هذا العقل الهيولانيّ هو متعدّد بتعدّد أفراد البشر لحدث أن يكون هذا لا غير، إما جسما أو قوّة في الجسم، ولو كان هذا لا غير لكان المعنى معقولا بالقوّة. أما المعنى المعقول بالقوّة فهو موضوع محرّك للعقل المتقبّل لا موضوع متحرّك. إذن لو كان الموضوع المتقبّل موضوعا كهذا لا غير لحدث أن يتقبّل الشيء ذاته كما قلنا الشيء الذي هو محال، وكذلك لو سلّمنا بأنه يتقبّل ذاته لحدث أن يتقبّل ذاته من جهة ما هو مختلف، وهكذا سوف تكون قوّة العقل وقوّة الحسّ سيان، أو لن يكون هناك فارق بين وجود

(*) مقطع ميؤوس من فهمه أشير إليه في النّص اللاّتينيّ بصفحة 401 + *cuius proportio ad ea* + *(locus desperatus)*.

الصّورة خارج النّفس وفي النّفس فتلك الهيولى الفرديّة لا تتقبّل الصّور إلا هكذا وفرديّة، وهذا أحد تلك الأشياء التي تشهد بكون أرسطاطليس يرى أن هذا العقل ليس بمعنى فرديّ، ولو وضعنا كونه لا يتعدّد بتعدّد الأفراد لحدث أن تكون نسبته إلى كل الأفراد الموجودين في كمالهم النّهائي من الوجود واحدة. من هنا فضروريّ لو تحصّل أحد هؤلاء الأفراد على شيء ما معقول أن يتحصّل عليه جميعهم، فإذا كان اتّصال أولئك الأفراد هو بسبب اتّصال العقل الهيولانيّ بهم كما أن اتّصال الإنسان بالمعنى المحسوس هو بسبب اتّصال الكمال الأول في الحسّ بالذي هو المتقبّل للمعنى المحسوس (أما اتّصال العقل الهيولانيّ بكل الناس الموجودين بالفعل في زمان ما في كمالهم النهائيّ فيلزم أن يكون نفس الإتّصال فلا شيء يفعل تغييرا لنسبة الإتّصال بين هذين الشيئين المتّصلين) إن قلت كان كذلك فضروريّ لو تحصّلت أنت على معقول أن أتحصّل أنا أيضا على ذلك المعقول، الشيء الذي هو محال. وسواء وضعت أن الكمال النهائيّ المحدث في كل فرد هو موضوع ذلك العقل أي الذي يقترن بواسطته العقل الهيولانيّ وهو الذي هو منه شبه صورة منفصلة عن موضوعها الذي تتّصل به إن كان شيء ما هكذا، وسواء وضعت أن ذلك الكمال هو قوّة قوى النّفس أو قوى الجسم فالشيء الواحد في ما يصاحبه محال. ولذا ينبغي أن نرى لو كانت أية أشياء حيّة كون كمالها الأول جوهرا منفصلا عن مواضيعها كما يظن في الأجرام السماويّة أنه يمتنع أن يوجد من صنف واحد منها أكثر من فرد واحد، فلو وجد منها أي من نفس الصّنف أكثر من فرد واحد مثلا بالنسبة لجسم متحرّك بنفس المحرّك لكان عندئذ وجودها سدى وزائدا بقدر ما قد تكون حركاتها بسبب نفس المعنى في العدد، مثلا كون وجود أكثر من سفينة واحدة في العدد لربّان واحد في نفس الوقت سدى، وكذلك وجود أكثر من آلة واحدة في العدد لصانع واحد من نفس الصّنف من الآلات

سدى. وهذا معنى ما قيل في بداية كتاب السماء والعالم (*de Celo et Mundo*)، أي لو كان عالم آخر لكان جرم سماويّ آخر ولو كان جرم سماويّ آخر لملك محركا مختلفا في العدد عن محرّك ذلك الجرم السماوي ولو كان هذا لكان إذن محرّك الجرم السماويّ هيولانياً ومتعددا بتعدّد الأجرام السماويّة، أي أنه محال أن يكون محرك واحد في العدد لجسمين مختلفين في العدد. ولهذا لا يستخدم الصانع أكثر من أداة واحدة بما أنه لا يصدر عنه إلاّ فعل واحد. ويظن على العموم أن المحالات الحادثة لهذا الوضع تحدث لما نضع من كون العقل الذي هو في الحالة العادية واحدا في العدد. وقد أحصى ابن باجة بعد الكثير منها في مقالته التي سمّاها باتّصال العقل بالإنسان. وإذا كان هكذا فما هي إذن الطريقة لحلّ هذه المسألة العويصة ؟ لنقل إذن إنه جليّ أن الإنسان ليس بمتعقّل بالفعل إلاّ بسبب اتّصال المعقول به بالفعل، وكذلك جليّ أن الهيولى والصّورة تقترنان الواحدة بالأخرى بحيث يكون المتألف منهما واحدا وخاصة العقل الهيولانيّ والمعنى المعقول بالفعل، فما يتركب منهما ليس شيئا ما ثالثا غيرهما كما هو الحال بالنسبة للمتركبّات الأخرى من هيولى وصورة. إذن فاتّصال المعقول بالإنسان يستحيل أن يكون إلاّ باتّصال أحد هذين الجزءين به، أي الجزء الذي هو بالنسبة إليه كالهيولى والجزء الذي هو بالنسبة إليه (أي المعقول) كالصّورة. وبعد أن تبيّن من التّشكيكات المذكورة سابقا أنه يستحيل أن يرتبط المعقول بكل واحد من البشر وأن يتعدّد بتعددهم بالجزء الذي هو بالنسبة إليه كالهيولى أي المعقول الهيولاني يبقى أن يكون اتّصال المعقولات بنا معشر البشر باتّصال المعنى المعقول بنا (وهي المعاني الخياليّة)، أي الجزء الذي هو فينا بالنسبة إليها كالصورة بأيّة صفة كانت. ولذا فقولك إن الطفل متعقّل بالقوّة يمكن أن يفهم على وجهين، أولهما أن الصّور الخياليّة التي هي عنده متعقّلة بالقوّة، أما الثاني فهو أن العقل الهيولانيّ الذي هو مطبوع على تقبّل معقول تلك الصّورة الخياليّة هو

متقبّل بالقوّة ومتصلّ بنا بالقوّة. إذن تبيّن أنّ كمال العقل الأول يختلف عن الكمالات الأولى لقوى النفس الأخرى وأنّ هذا الإسم الكمال يقال عنها بصفة ملتبسة على العكس ممّا حسب الإسكندر. ولذا قال أرسطاطليس في حدّ النّفس إنها الكمال الأول للجسم الطبيعي العضوي، وإنه لا يزال غير جليّ هل الجسم يكتمل بكل القوى بصفة واحدة أم هل من بينها واحدة لا يكتمل الجسم بها وإن اكتمل فسيكون بصفة أخرى. أما التهيئة للمعقولات التي هي في المقدرة المخيّلة فهي شبيهة بالتهيئات التي هي في مقدرات النّفس الأخرى، أي بالكمالات الأولى لمقدرات النّفس الأخرى من جهة كون كلتا التهيئتين كائنتين بكيان الفرد وفاسدتين بفساده ومتعدّدتين عموما بتعدّده وكونهما تختلفان في كون الأولى هي تهيئة في المحرّك ليكون محرّكا، أي التهيئة التي هي في المعاني الخياليّة. أما الثانية فهي التهيئة في المتقبّل، وهي التهيئة التي هي في الكمالات الأولى لأجزاء النّفس الأخرى. وبسبب هذا التّشابه بين هاتين التهيئتين حسب ابن باجة ألاّ تهيئة ليصبح الشيء معقولا إلاّ التهيئة الموجودة في المعاني الخياليّة، وهاتان التهيئتان تختلفان كما تختلف الأرض عن السماء، فالأولى تهيئة في المحرّك ليكون محرّكا أما الأخرى فهي تهيئة في المتحرّك ليكون متحرّكا ومنفعلا. ولذا ينبغي أن نظن كما قد ظهر لنا بعد من قول أرسطاطليس أنّ في النّفس جزءين من العقل أولهما المنفعل الذي تبيّن هنا وجوده، والآخر الفاعل وهو ذلك الذي يجعل المعاني التي هي في المقدرة المخيّلة محركة للمعقول الهيولاني بالفعل بعد أن كانت محركة بالقوّة كما سوف يظهر من بعد من قول أرسطاطليس وأن هذين الجزءين لا كائنان ولا فاسدان وأن الفاعل للمنفعل هو كالصّورة للهيولى كما سوف يتبيّن من بعد. ولهذا ظن ثامسطيوس *(Themistius)* أننا عقل فاعل وأن العقل النظريّ ليس شيئا آخر غير اتصال العقل الفاعل بالعقل الهيولانيّ فقط وليس الأمر كما حسبه، بل ينبغي أن يكون في النّفس ثلاثة أجزاء من العقل، أولها العقل المنفعل

وأمّا الثاني فهو الفاعل وأما الثالث فهو المفعول. وهذان ضمن الثلاثة أزليّان، أي الفاعل والمنفعل، أما الثالث فهو كائن وفاسد بصفة واحدة وأزليّ بصفة أخرى. وبما أننا رأينا تبعا لهذا القول أن العقل الهيولانيّ واحد لكل البشر، وبما أننا تبعا لهذا أيضا رأينا أن الصنّف البشري أزليّ كما تبيّن في مواضع أخرى، فضروريّ ألاّ يكون العقل الهيولانيّ متعريًا من المبادئ الطبيعيّة المشتركة بين كل الصنف البشريّ، أي من القضايا الأولى والتّصورات الفريدة المشتركة بين الجميع، فتلك المعقولات واحدة من جهة المتقبِّل وكثرة من جهة المعنى المتقبَّل. إذن فمن جهة النوع الذي هي من جهته واحدة هي بالضرورة أزليّة بما أن الوجود لا يهرب من الموضوع المتقبِّل، أي من المحرِّك الذي هو معنى الصور الخياليّة، ولا مانع هناك من جهة المتقبِّل. إذن فالكون والفساد ليسا إلاّ بسبب التكثّر الحادث لها لا بسبب النوع الذي هي من جهته واحدة، ولذا فإذا فسد بالنسبة لفرد ما معقول ما من المعقولات الأولى بفساد موضوعه الذي ارتبط بواسطته بنا وكان حقًا فضروريّ ألاّ يكون ذلك المعقول فاسدا بالبساطة بل فاسدا بالنسبة لكل فرد، وبهذه الصفة نستطيع أن نقول إن العقل النظريّ واحد للجميع. وبعد أن نظرنا في تلك المعقولات من جهة كونها كائنات بالبساطة لا بالنسبة لفرد ما فيقال حقًا إنها أزليّة ولا إنها تعقل تارة وتارة لا بل دوما وشبه هذا الوجود هو بالنسبة إليها وسط بين وجود مفقود ووجود دائم، فمن جهة التكثّر والنّقصان الحادثين لها من جرّاء الكمال النهائيّ هي كائنة وفاسدة، ومن جهة كونها واحدة في العدد هي أزليّة وسوف يكون هذا لو لم يوضع أن الهيئة في الكمال النهائيّ عند الإنسان هي كالهيئة في المعقولات المشتركة بين الجميع، أي أن الوجود الدنيويّ لا يتعرّى من مثل هذا الوجود الفرديّ، فكون هذا الوجود محالا ليس بجليّ بل بالعكس، فقائل هذا يستطيع أن يملك الحجّة المنطقيّة الكافية وجاعلة النّفس في السّكينة [منها]، فكما أن وجود الحكمة كائن في نوع خاص ما من الناس كان كذلك وجود الصنائع عند أنواع خاصة من

الناس. لذا يُظنُّ أنه محال أن يهرب كل سكن من الفلسفة (Philosophia)، كما ينبغي أن نظن أنه محال أن يهرب من الصنائع الطبيعيّة مثلا، إذ لو كان جزء منه خاليا منها أي من الصنائع مثلا ربع الأرض الشماليّ لما خلت منها الأرباع الأخرى لأنه تبيّن أن السكن ممكن في الجزء الجنوبيّ كما في الجزء الشماليّ. إذن لعل الفلسفة توجد في أكبر جزء من الموضوع في كل زمان، كما يوجد الإنسان من الإنسان والحصان من الحصان. إذن فالعقل النظريّ هو لا كائن ولا فاسد من جهة هذا النوع. وعموما فكما هو الشأن بالنسبة للعقل الفاعل الخالق للمعقولات كذلك هو بالنسبة للعقل المميّز المنفعل. فكما أن العقل الفاعل لا [يعرف] السكون أبدا في الإحداث والخلق بالبساطة وإن أخلي أعني بفعل الإنشاء من شيء من الموضوع، كذلك كان الشأن في العقل المميّز. وهذا ما أشار أرسطاطليس إليه في بداية هذا الكتاب عندما قال : .... ويقصد بشيء ما آخر الصور الخياليّة الإنسانيّة، ويقصد بالتعقّل الإنفعال الذي هو دائم في العقل الهيولانيّ والذي كان ينوي التّشكيك فيه في هذا المقال وفي ذلك عندما قال .... ويقصد بالعقل المنفعل القوّة المخيّلة كما سوف يتبيّن من بعد. وعموما ظهر هذا المعنى من المقولات البعيدة، أي من كون النّفس لا فانية، أي العقل النظريّ. من هنا قال إفلاطون إن الأفكار العامة ليست بكائنة ولا فاسدة وأنها موجودة خارج الفكر، وهو قول صائب على هذا الوجه وباطل من جهة ما توحي ألفاظه به (وهو النّوع الذي كان يحاول أرسطاطليس أن يفنّده في ما وراء الطبيعة (Metaphysica)). وعلى العموم فمعنى النّفس هذا هو الجزء الصائب في القضايا المحتملة التي تعطي كون النّفس هي كلا الشيئين، أي فانية ولا فانية. فالمحتملات محال أن تكون باطلة من جهة الكل والقدامى جادلوا في ذلك، وفي إبرازه تتفق كل القوانين. أما المسألة الثالثة (وهو كيف يكون العقل الهيولانيّ كائنا ما ولا أية واحدة من الصّور الهيولانيّة ولا أيضا الهيولى الأولى ؟)

فتحلّ هكذا إذ ينبغي أن يكون هذا جنسا رابعا من الوجود، إذ كما أن المحسوس ينقسم إلى صورة وهيولى كذلك المعقول لابدّ أن ينقسم إلى الشّبيه بهما، أي إلى شيء ما شبيه بالصّورة وإلى شيء ما شبيه بالهيولى. وهذا ضروريّ في كل عقل مفارق يتعقّل غيره وإلاّ لما كان تكثّر في الصّور المفارقة. وقد تبيّن بعد في الفلسفة الاولى (أي ما وراء الطبيعة) *(Prima Philosophia vel Metaphysica)* ألاّ صورة متحرّرة من القوة بالبساطة إلاّ الصورة الأولى التي لا تتعقّل أي شيء خارج ذاته بل جوهرها هو ماهيّتها. أما الصّور الأخرى فتختلف في الماهيّة والجوهر بأية صفة كانت. ولو لم يكن هذا الجنس من الكائنات التي عرفناها في علم النّفس لما استطعنا أن نعقل التكثّر في الأشياء المفارقة كما أننا لو لم نعرف هنا طبيعة العقل لما استطعنا أن نفهم كون القوى المحرّكة المفارقة يلزم أن تكون العقل. وذلك خفي على كثير من المحدثين *(Modernos)* حتى أنّهم نفوا ما يقول أرسطاطليس في المقالة الحادية عشر من الفلسفة الأولى (= ما وراء الطبيعة) من كونه ضروريًا أن تكون الصّور المفارقة محرّكة للأجرام السماويّة من حيث عدد الأجرام السماويّة. ولذا العلم بالنّفس ضروريّ للعلم بالفلسفة الأولى (= ما وراء الطبيعة)، وذلك العقل المنفعل ضروريّ أن يعقل العقل الذي هو بالفعل، إذ لو تعقّل الصّور الهيولانيّة لكان أحرى به أن يعقل الصّور اللاّهيولانيّة. وذلك الذي يتعقّله من الصّور المفارقة مثلا من العقل الفاعل لا يمنعه من تعقّل الصّور الهيولانيّة. أما القضيّة القائلة أن المتقبّل ينبغي ألاّ يملك أي شيء بالفعل مما يتقبّله لا يقال بالبساطة بل بالشرط، أي أنه لا ضرورة ألاّ يكون أي شيء أصلا بل ألاّ يكون بالفعل أي شيء من ذلك الذي يتقبّله كما قلنا سابقا، بل بالعكس يجب أن تعلم أن نسبة العقل الفاعل إلى ذلك العقل هي نسبة الضّوء إلى المشفّ، ونسبة الصّور الهيولانيّة إليه هي نسبة اللّون إلى المشفّ فكما أن الضّوء كمال المشفّ كذلك العقل الفاعل هو كمال العقل الهيولانيّ.

وكما أن المشفّ لا يتحرّك من اللّون ولا يتقبّله إلاّ عندما يضاء كذلك لا يتقبّل هذا العقل المعقولات التي هي ها هنا إلاّ من جهة ما يكتمل بذلك العقل ويستنير به. وكما أن الضّوء يجعل من اللّون بالقوّة لونا بالفعل بحيث يقدر أن يحرّك المشفّ كذلك يجعل العقل الفاعل المعاني بالقوّة متعقّلة بالفعل تلك التي يتقبلها العقل الهيولانيّ. وطبقا لهذا يجب إذن أن نفهم ما يخصّ العقلين الهيولاني والفاعل. ولو كان العقل الهيولانيّ مرتبطا من جهة ما هو يكتمل بالعقل الفاعل لكنا نحن إذن مرتبطين بالعقل الفاعل وهذه الهيئة تقال تحصيلا وعقلا متحصّلا كما سيرى من بعد. وهذا النّوع الذي وضعنا حسبه جوهر العقل الهيولانيّ يحلّ كل المسائل الحادثة لهذا الذي نضع من كون العقل واحدا وتكثّرا. فلو كان الشيء المعقول لديّ ولديك واحدا على كل الأوجه لحدث لو عرفتُ أنا معقولا ما أن تعرفه أنت أيضا ومحالات أخرى كثيرة، ولو وضعنا أنه تكثّر لحدث أن يكون الشيء المعقول لديّ ولديك واحدا في النّوع واثنين في الشّخص ولذلك هكذا الشيء المعقول شيئا معقولا ويسير الأمر إلى اللاّنهائيّ. وهكذا سيمتنع أن يتعلّم التلميذ عن المعلّم إلاّ لو كان العلم الذي هو عند المعلّم قوّة محدثة وخالقة للعلم الذي هو عند التلميذ طبقا للكيفيّة التي تحدث هذه النار من جهتها نارا أخرى شبيهة بها في النّوع الشيء الذي هو محال، وهذا الشيء المعلوم الذي هو واحد عند المعلم والتلميذ على هذا الوجه جعل إفلاطون يؤمن بكون التعلّم تذكّرا. فإذا ما وضعنا كون الشيء المعقول الذي هو لديّ ولديك تكثرا في الموضوع من جهة ما هو صائب أي صور الخيال وواحدا في الموضوع الذي يكون العقل به كائنا (وهو الهيولانيّ) تحلّ هذه المسائل جيّدا. أما الكيفيّة التي حسب ابن باجة أن يحلّ بها المسائل العارضة لكون العقل واحدا أو كثرة أي الكيفيّة التي أعطاها في رسالته المعنونة باتّصال العقل بالإنسان *(Continuatio Intellectus cum Homine)* ليست الكيفيّة المناسبة لحلّ هذه المسألة. فالعقل الذي برهن في تلك الرسالة على

كونه واحدا عندما حاول أن يحلّ هذه المسألة هو غير العقل الذي يبرهن هناك أيضا على كونه كثرة بما أن العقل الذي برهن على كونه واحدا هو العقل الفاعل بقدر ما هو بالضّرورة صورة العقل النّظري. أما العقل الذي برهن على كونه كثرة فهو العقل النظريّ بالذات. أما هذا الإسم أي العقل فيقال باشتراك عن النظريّ والفاعل. ولذا فإذا كان ذلك الذي يُفْهَمُ من هذا الإسم العقل في القولين المتضادّين، أي المستخلص منه كون العقل تكثّرا والمستخلص منه كونه واحدا معنى لا مشتركا، إذن فذلك الذي أعطاها في هذا من بعد، أي كون العقل الفاعل واحدا والنظريّ تكثّرا، لم يحلّ هذه المسألة. ولو كان ذلك الذي يُفْهَمُ في ذينك القولين المتضادّين من ذلك الإسم العقل معنى مشتركا لكان إذن التّشكيك سفسطة لا جدلا. ولذا يلزم الإيمان بكون المسائل التي أعطاها ذلك الرجل في تلك الرسالة لا تحلّ إلاّ على هذا الوجه إن كانت تلك التشكيكات لا سفسطيّة بل جدليّة وعلى هذا الوجه تحلّ المسألة التي كان تشكك فيها عن العقل الهيولانيّ هل هو خارجيّ أم مرتبط، وبعد أن تبيّن هذا لنعد لعرض قول أرسطاطليس .....

6 – هذا هو برهان آخر على كون العقل الهيولانيّ ليس هذا لا غير. لا جسما ولا قوّة في الجسم وقال : ولذا كان ضروريّا إلخ يعني ولأن طبيعته هي تلك التي ذكرناها كان من الصّواب ومن الضرورة ألاّ يمتزج بالجسم، أي أنه ليس بقوّة تمتزج فيه بالجسم كما تبيّن، ثم أعطى حجّة ثانية في ذلك وقال : إذ لو كان ممتزجا إلخ يعني إذ لو كان قوّة في الجسم لكان عندئذ ضربا من هيئة وضربا من كيف جسمانيين ولو ملك كيفا لنُسب عندئذ ذلك الكيف للساخن أو للبارد (أي إلى المزاج في ما هو مزاج) أو لكان الكيف الموجود في المزاج مضافا فقط للمزاج كما هو الحال بالنسبة للنّفس الحسّة ولشبيهاتها ولملك هكذا أداة جسمانيّة، ثم قال : لكن ليس هكذا يعني بل لا يملك الكيف المنسوب للساخن وللبارد ولا يملك أداة. إذن فهو لا ممتزج بالجسم. وينبغي أن ننظر في المصاحبة والتّفنيد هل يحتاجان لبرهان

أم لا. لنقل إذن : أما كون مصاحبة اللاّحقة للسابقة حقًا فجليّ مما ذُكرَ سابقا إذ تبيّن أن كل قوّة في جسم متركب إما تُنْسَبُ إلى الأكياف الأولى، أي إلى صورة المزاج، أو سوف تكون قوّة موجودة في الصورة المزاجيّة وهكذا ستكون بالضرورة هي النّفس العضويّة. أما التّفنيد فهو جليّ أيضا مما ذُكر سابقا، فقد تبيّن ألاّ أداة غير أدوات الحواسّ الخمس (حيث تبيّن ألاّ وجود لحاسّة سادسة). وعلى العموم لو كان العقل قوّة في جسم الحيوان إذن إما لوُجِدَ حسّ سادس أو تابع للحسّ السادس أي شيء ما قد تكون نسبته إلى الحسّ السادس كنسبة الخيال إلى الحسّ المشترك. أما وأن العقل الهيولانيّ ليس بقوّة منسوبة إلى المزاج فجليّ مما ذُكر سابقا، فإذا لم تكن النّفس الحسّاسة قوّة منسوبة إلى المزاج كم كان ذلك أحرى بالعقل ! ولو كانت قوّة منسوبة إلى المزاج لكان عندئذ كما يقول أرسطاطليس وجود صورة الحجارة في النّفس ووجودها خارج النّفس سيان ولكانت الحجارة هكذا فاهمة ولحدثت محالات أخرى كثيرة لهذا الوضع. وبعضهم تشككوا في هذا الذي قيل (أي إن العقل لا يملك أداة) بناء على ما يقال من كون القوّة المخيّلة هي في مقدم الدماغ والمفكرة في وسطه والمتذكرة في مؤخره، وهذا لم يقله الأطباء فقط بل قيل في الحسّ والمحسوس. أما جالينوس *(Galienus)* والأطباء الآخرون فيجادلون على كون هذه القوى هي في هذه المواضع بحجّة المصاحبة والموضع الفاعل للظن ليس بحقّ. ولكن تبيّن من قبل في كتاب الحسّ والمحسوس أن ترتيب تلك القوى في المخّ هو مثل هذا بناء على البرهان المعطي للوجود وللسبب إلاّ أن ذلك لا يناقض هذا الذي يقال هنا إذ إنّ القوّة المفكرة عند أرسطاطليس قوّة مميزة فرديّة، أي أنها لا تميّز أي شيء إلاّ فرديا لا عموما إذ تبيّن هناك أن القوّة المفكرة ليست إلاّ القوّة التي تميّز معنى الشيء المحسوس عن صورته الخياليّة. وتلك القوّة هي التي نسبتها إلى ذينك المعنيين أي إلى صورة

الشيء وإلى معنى صورته هي كنسبة الحسّ المشترك إلى معاني الحواسّ الخمس. إذن فالقوّة المفكرة هي من جنس القوى الموجودة في الأجسام، وأرسطاطليس قال ذلك بصراحة في ذلك الكتاب لما وضع القوى المميزة الفرديّة في أربع رتب : في الأولى وضع الحسّ المشترك ثم القوّة المخيّلة ثم المفكرة وبعدها المتذكرة، ووضع المتذكرة كأكثر روحانيّة ثم المفكرة ثم المخيّلة وبعدها المحسّة. إذن على الرغم من كون الإنسان يملك بالخصوص القوّة المخيّلة إلاّ أن هذا لا يجعل تلك القوّة عقلانيّة مميّزة إذ أنها تميّز المعاني العامة لا الفرديّة، وأرسطاطليس قال هذا بصراحة في ذلك الكتاب. إذن لو كانت القوّة المميّزة العقلانيّة قوّة في الجسم لحدث أن تكون إحدى تلك القوى الأربع ولملكت لهذا السبب أداة جسمانيّة أو لكانت قوّة فرديّة مميّزة غير تلك القوى الأربع، ولكن تبيّن بعد هنالك أن هذا محال. وما حسب جالينوس من كون القوّة المفكرة عقلانيّة هيولانيّة جعلته حجّة اللاّحقة يخطئ فيه فأن تخصّ القوّة العقلانيّة الإنسان وأن تخصّه الفكريّة فيتراءيان بسبب انعكاس المقولة الإيجابيّة العامة التي تقول إن الفكريّة عقلانيّة. وواحد ممن أخطؤوا في هذا هو أبو الفرج البابليّ *(Abelfarag Babilonensis)* في شرحه لكتاب الحسّ والمحسوس، ثم قال .... يعني ولما تبيّن أنه لا ممتزج بأي جسم إذن قالوا الصّواب من عرفوا النّفس بكونها موضع الصّور ولم يعتبروا في التعريف بجوهرها أكثر من ذينك التّشابه والتّناسق اللذين هما بينها وبين الموضع، ثم قال : لكن لا عامة بل عاقلة يعني، ولكن ذلك التّشابه لا يلزم أن يعتبر في فهم كل أجزاء النّفس بل فقط في النّفس العقلانيّة فأجزاء النّفس الأخرى هي صور في الهيولات. أما العقلانيّة فلا، ثم قال : وصور لا في الكمال بل بالقوّة يعني، ولكن الموضع يختلف عن النّفس المميزة العاقلة في كون الموضع ليس أيّ شيء مما يوجد فيه. أما النّفس العقلانيّة الهيولانيّة فهي الصّور الموجودة فيها لا بالفعل بل

بالقوّة. وفعل ذلك حتى لا يفهم أحد من هذا المكتوب أن الجنس المعتبَر فيها جنس حقّ لا بلاغي، ولكن سوف يجبر الإنسان في مثل هذه الأشياء التي لا تفهم إلاّ بالتّشابه ليشير إليها بمثل هذه الأجناس البلاغيّة .....

7 – بعد أن بيّن أن العقل الهيولانيّ لا يمتزج بالهيولى أخذ يشير إلى كون ذلك لا يتّفق مع الظواهر إذ إنّ ذلك هو شرط ضروريّ للبراهين الضروريّة، أي ألاّ تختلف الظواهر المتعلقة بالحسّ عما يبدو بالمنطق، وقال : أما انعدام الإنفعال إلخ يعني أما أن انعدام التحوّل الموجود في الحسّ ليس شبيها بانعدام التحوّل الموجود في العقل كما تبيّن بالمنطق فجليّ أيضا من الظواهر إذ يلزم أن يكون انعدام التحوّل في العقل صرفا وليس انعدام التحوّل في الحسّ كذلك بما أن الحسّ قوّة هيولانيّة، ثم قال : فالحسّ لا يقدر أن يحس إلخ يعني والدليل على هذا هو أن الحسّ لا يقدر أن يحسّ بمحسوساته المتناسقة معه عندما يكون أحسّ بشيء مما قويّ وتراجع عنه فجأة نحو محسوس آخر، مثلا لو تراجعت حاسّة السّمع عن صوت كبير أو حاسّة البصر عن لون قويّ أو حاسّة الشمّ عن رائحة قويّة. والسبب في ذلك هو انفعال وتحوّل يحدثان للحسّ من المحسوس القويّ، وسبب ذلك التحوّل هو كونه قوّة في الجسم. وبعد أن برهن عمّا يبدو من تحوّل في الحسّ بدأ يلاحظ أن الحالة مضادّة بالنسبة للعقل وقال .... إلخ يعني أما العقل لو تعقّل معقولا ما قويّا لتعقّل عندئذ بأكثر سهولة المعقول اللاّقويّ. من هنا يتبع أنه لا ينفعل ولا يتحوّل بالمعقول القويّ. ولمّا برهن على كونهما مختلفين في هذا أعطى السبب وقال : .... يعني والسبب في هذا هو ما قد تبيّن من قبل، أي أن الحسّ ليس خارج الجسم. أمّا العقل فهو مجرّد. ونستطيع أن نضع هذا القول كبرهان ثالث بذاته، ولكن منقوص. فإذا ما قلنا إن تحوّل العقل جوهرا ولا عرضا وبتوسّط غيره (إذ كان هذا مسلّما به في العقل) إنه ضروريّ أن يحدث له التّحول عند فعله الخاص (الذي هو التّعقّل) كذلك يكون

الحال بالنسبة للحسّ. وإذا لم يتحول بذاته وجوهرا فضروريّ ألاّ يكون قوّة في الجسم أصلا. فكل قوّة متقبلة في جسم ما لابدّ أن تتحوّل من جهة ما هي متقبّلة. ولذا لا ينبغي أن نعارض هذه الحجّة بناء على ما يعرض في العقل من تحوّل بسبب تحوّل قوى الخيال وخاصة القوّة الفكريّة، إذ يتراءى أنه يعرض للعقل الضعف على هذا الوجه ولا يكون هكذا إلاّ عرضا. فالقوّة الفكرية هي من جنس القوى المحسّة. أما القوى المخيّلة والفكريّة والمتذكرة فليست إلاّ في موضع القوى المحسّة. ولذا لا يحتاج إليها إلاّ عند غياب المحسوس، وتتعاون كلها لتبرز صورة الشيء المحسوس حتى تراه القوّة العقلانيّة المجرّدة وتخرج منه المعنى العام وتتقبّله من بعد أي تفهمه. ولعله كما قلنا أورد هذا القول ليتحقق من البراهين المذكورة سابقا .....

8 – ولو كان فيه كل واحد من المعقولات على مثل هذا الشكل كما يقال في العالم إنه عالم بالفعل؛ أي لو كانت المعقولات فيه كائنات بالفعل (وسوف يحدث ذلك للعقل لو استطاع أن يفهم بذاته لا لو فهم بغيره). وهذا الذي قاله هو الفارق بين القوى الفاعلة القريبة والبعيدة، فالقريبة من الفعل هي التي تفعل من ذاتها ولا تحتاج إلى مخرج لها من القوّة إلى الفعل وأما البعيدة فتحتاج إليه. ولذا قال لو كان العقل في تلك الهيئة لكان عندئذ قوّة بأية صفة كانت، أي لقيل فيه عندئذ هذا الإسم القوّة لا حقّا بل على وجه الشّبه، ثم قال .... يعني ولو كان العقل في تلك الهيئة لفهم عندئذ ذاته من جهة كونه ليس شيئا آخر غير صور الأشياء بقدر ما يخرجها من الهيولى. إذن فكأني به يفهم ذاته بصفة عرضيّة كما يقول الإسكندر [الإفروديسيّ]، أي من جهة ما يعرض لمعقولات الأشياء أن تكون هو أي كنهه. وهذا هو على عكس الهيئة في الصّور المجرّدة، فتلك بما أن معقولها ليس غيرها في المعنى الذي تكون به معقولات ذلك العقل تفهم لهذا ذاتها جوهرا ولا عرضا، وذلك يوجد بأكثر اكتمالا في العقل الأول الذي

لا يفهم أي شيء خارج ذاته. ونستطيع أن نعرض هذا المحور طبقا لما يقول الفرابي *(Alfarabius)* في مقالته عن العقل والمعقول *(de Intellectu et Intellecto)* وهو أن العقل لو كان بالفعل لكان أحد الكائنات ولاستطاع أن يفهم ذاته بالمعنى الذي يخرجه منها من جهة كونه يخرج معاني الأشياء التي هي خارج النّفس، وسوف يكون هكذا للمعقول معقولات. ونحن سوف نستقصي من بعد في هذا هل هو ممكن أم لا .....

9 – بعد أن أكمل البرهان في التعريف بجوهر العقل الهيولانيّ وأعطى الفرق بينه وبين جوهر الحسّ الهيولانيّ بدأ يعطي أيضا الفرق بين العقل بالفعل والخيال بالفعل، إذ يظن أن الخيال عينه هو العقل وبالخصوص عندما نقول إن نسبته إلى العقل هي كنسبة المحسوس إلى الحسّ، أي إنه يحرّكه، ويظن أن المحرّك والمتحرّك يلزم أن يكونا من نفس الصنف وبدأ يقول : وبما أن المقدار هو شيء ما إلخ يعني وبما أن هذا الشخص هو شيء ما والمعنى الذي يكون به هذا الشخص كائنا أي ماهيّته وصورته هو شيء آخر، مثلا أن هذا الماء هو شيء ما والمعنى أي الصورة التي يكون بها هذا ماء كائنا هو غير الماء ثم قال : وكذلك في أشياء كثيرة أخرى، يعني وهذا يعرض كذلك في أشياء كثيرة وقال : ولكن لا في كل الأشياء ليستثني الأشياء المجرّدة وعموما الأشياء البسيطة اللاّمركبة، ثم قال : .... يعني والسبب الذي لا يوجد من أجله هذان المعنيان في كل الكائنات هو أن الماهيّة والكُنْه سيان في الكائنات البسيطة بحيث مثلا أن وجود اللّحم واللّحم سيان بما أن معنى اللّحم فيها ليس في الهيولى. وبعد أن أورد المتقدّمة في هذا القول أعطى المتأخرة وقال .... إلخ يعني وإذا تبيّن أن الكائنات المحسوسة تنقسم إلى وجودين، أي إلى هذا الشيء الفريد وإلى صورته، فضروري أن تدركها القوّة الحاكمة، أي المدركة، إما بهاتين الملكتين أو بإحداهما ولكن بهيئتين مختلفتين. فمن

جهة سوف يكون ذلك بملكتين لو أدركت بنفسها كليهما، أي الصّورة على حدة والشخص على حدة، ومن جهة أخرى سوف يكون ذلك بملكة واحدة وبهيئة مختلفة لو أدركت التّباين الذي هو بين ذينك المعنيين. فما يدرك التّباين بين اثنين ضروريّ كما تبيّن أن يكون واحدا على الوجه الأول وتكثّرا على الوجه الآخر. وتلك هي هيئة العقل في فهم التّباين الذي هو بين الصورة والشخص. فهو يفهم الصّورة من ذاته ويفهم الشخص بتوسط الحس. إذن يفهم التّباين بينهما باختلاف الهيئة، كما أن الحسّ المشترك يدرك التّباين بين المحسوسات باختلاف الهيئة أي بكونه الحسّ الخاص. ولكن بما أن العقل لا يفهم تلك الصّور إلاّ مع الهيولات لذا لا يفهمها باختلاف الهيئة. وبعد أن لاحظ أنه ضروريّ أن تفهم النّفس هذين المعنيين بملكتين مختلفتين وأن تفهم تباينهما بملكة واحدة ولكن من جهة اختلاف الهيئة أعطى السبب الذي تحتاج من أجله النّفس في إدراك هذين المعنيين إلى اختلاف الهيئة وقال : فاللّحم ليس خارج الهيولى، يعني والسبب الذي لا تُفْهَمُ من أجله الصّورة من العقل إلاّ مع الهيولى والذي يجعله يفهمها باختلاف الهيئة هو كون الصّور ليست خارج الهيولى إذ أن صورة اللّحم لا تتعرّى أبدا من الهيولي بل تفهم دوما مع الهيولى كصفة الأفطس مع الأنف بما أن صفة الأفطس هي هذا لا غير في هذا لا غير، وكذلك هي الحال بالنسبة للصّور المحسوسة، أي أنها هذه لا غير في هذا لا غير .....

10 - وبما أنه ضروريّ أن نحكم على الأشياء المختلفة بملكات مختلفة (إما بالحسّ وبشبيهاته فتحكم النّفس على الساخن والبارد وعلى شبيهاتهما) فضروريّ من جهة المثال أن يكون الشيء الموجود في اللّحم والذي يكون اللّحم به ذلك الذي هو لا ذلك الذي يكون به ساخنا أو باردا شبيها بالملكة المدركة له، وأن تحكم عليه ملكة أخرى وقال .... إنه ضروريّ أن تكون النسبة التي هي بين معنى ومعنى، أي من الفرديّ إلى العام، كنسبة الملكة المدركة لأحدهما إلى الملكة المدركة للآخر. وبما أنه ضروريّ أن يكون المعنيان مختلفين فضروريّ أن تكون

الملكتان مختلفتين. إذن فالملكة الفاهمة ليست بالملكة المخيّلة بما أنه تبيّن بعد أن ما تدركه الملكة المخيّلة والمحسوس سيان، ثم قال .... إلخ يعني وضروريّ أن يُحكم على الصوّرة بملكة أخرى. وسيكون هذا من تلك الملكة إما بهيئة شبيهة بالخط المستقيم (لو فهمت الصورة الأولى الموجودة في هذا الشيء الفريد) أو من جهة هيئة شبيهة بالخط المنكسر لو تراجعت بحثا عن فهم ماهيّة تلك الصورة أيضا، ثم ماهيّة تلك الماهيّة حتى تصل إلى الماهيّة البسيطة في ذلك الشيء، مثلا أن تفهم أولا ماهيّة اللّحم ثم تبحث عن فهم ماهيّة ماهيّته ثم ماهيّة ماهيّته. وسيكون ذلك ما دامت تجد ماهيّة في ماهيّة ولن تكفّ حتى تصل إلى الصوّرة البسيطة. وكان يقصد ذلك عندما قال : يدوم ما دام، يعني أن هذا الفهم للمعقول سوف يكون على هذا النّحو في اللّحم ما دام ممكنا في اللّحم أن يكون لماهيّته ماهيّة .....

11 - وهذا الفهم للعقل لا يوجد فقط في الأشياء الهيولانيّة بل أيضا في الرياضيات، فبما أن المستقيم هو في المتّصل كصفة الأفطس في الأنف فضروريّ، كما أن العقل يفهم صفة الأفطس متركبة مع الأنف، أن يفهم ماهيّة المستقيم متركبة مع المتّصل، وقال : وأيضا في الأشياء إلخ يعني ووجود المستقيم وشبيهه من الأشياء الرياضية شبيه بوجود صفة الأفطس في الأنف، فالمستقيم في المتّصل هو كصفة الأفطس في الأنف، ثم قال : أما من جهة الوجود فالوجود في المستقيم هو غير ماهيّة المتّصل ولو أن أحدهما لا يوجد إلاّ في الآخر، ثم قال : لو إذن إلخ يعني لو وضعنا إذن أن في الرياضيات أيضا هنالك اثنين أحدهما موجود في الآخر لحكمت النفس عليهما بملكة أخرى أو بملكة واحدة، بل مع ذلك باختلاف الهيئة بما أنها لا تفهمهما إلاّ مع شيء ولو لم تفهمهما مع هيولى محسوسة، إذ يلزم أن نعلم أن الهيئة التي عليها العقل والتي تختلف فيه عندما يدرك صور الأشياء الأولية المحسوسة تكون له بفعل الحواسّ والهيئة التي تختلف فيه بفعل فهم الماهيّة

والصّورة تكون له هيئة مختلفة في ذاتها لا بفعل الحواسّ. ولذا يشبّهه أرسطاطليس بخط منكسر في تلك الهيئة وأما إفلاطون فبخط دائريّ. وبهذه الهيئة يفهم صور الأشياء الرياضيّة بما أنه لم يعتبر في فهمه لها المقدار المحسوس، ثم قال : وعموما هيئة الأشياء إلخ يعني كما يبدو لي وعموما فهيئة الأشياء التي يفهمها العقل توجد فيه بالكيف الذي تكون من جهته قريبة وبعيدة في ذاتها عن التجرّد من الهيولى، فلو كان إذن منها ما هو بعيد عن الهيولى لأمكن للعقل أن يجرّده من الهيولى ولو لم يكن له وجود إلاّ في الهيولى كما هي الحال في الرياضيات، ولو كان منها ما هو قريب من الهيولى لما أمكن له إذن. لمّا قال من جهة كون الأشياء المجرّدة من الهيولى، يقصد من جهة كيف الوجود في الأشياء المجردة من الهيولى في التّرتيب الذي هي فيه من التّجريد إن كان هذا القول تامّا في المكتوب .....

12 - بعد أن أعطى الفرق بين التعقّل والتّخيل عاد ليتشكّك في العقل المنفعل وقال : ويتشكّك الإنسان إلخ يعني ويتشكّك الإنسان في ما قيل من كون العقل الهيولانيّ بسيطا ولا منفعلا بما أنه لا يتراءى أنه يملك أي اشتراك بشيء هيولانيّ كما قال أنكساغوراس وكما تبيّن من قبل. أما المسألة فكيف يُعْقَلُ أن يكون التعقّل انفعالا أي من جنس القوى المنفعلة وألاّ يملك أي اشتراك مع الشيء الذي ينفعل منه ؟ إذ بتوسّط شيء ما مشترك بين الفاعل والمنفعل يُحْسَبُ أن هذا يفعل وذاك ينفعل، فلو لم تكن هيولى لما كان الإنفعال. وإذا وضعنا أن العقل ليس هيولى ولا في هيولى فكيف نفهم مع ذلك أن التّعقل انفعال لا فعل ؟ فنحن بين أمرين : إما ينبغي ألاّ نضع أن التعقّل هو من باب الإنفعال أو أن نضع أن العقل الهيولانيّ يشترك مع الجسم كما أن صورة الخيال المحرّكة له مشتركة مع الجسم .....

13 – هذا تشكيك ثان حول العقل الهيولانيّ، وهو هل هو معقول من ذاته لا بطبيعة موجودة فيه بحيث أن العقل والمعقول فيه سيكونان سيان بكل الأوجه كما هي الهيئة في الأشياء المفارقة ؟ أم هل أن المعقول منه هو غير ذاته بأية صفة كانت ؟ وقال : وأيضا هل هو في ذاته إلخ يعني وأيضا هل هو ذلك الذي هو معقول منه ؟ إذ إنّ الضروريّ هو أحد اثنين : إما أن يكون للأشياء الأخرى التي هي خارج النّفس معقول (إن كان العقل هو المعقول منه بكل الأوجه وليس هناك نوع آخر لتعقّل الأشياء بل التّعقل واحد في كل الأشياء)، أو ألاّ يكون لها معقول من ذاته بل بمعنى [كائن] في ما جعله معقولا كما هي الهيئة في الأشياء التي هي خارج النّفس. وسكت كما يبدو عن ذلك الذي يصاحب هذا العرض، وهو أن العقل في ذاته لا متعقّل. وتلخيص التّشكيك هو كهذا كما يبدو : فإما أن يكون المعقول كالأشياء الأخرى المفارقة المعقولة وهكذا ستكون الأشياء التي هي خارج النّفس معقولة أو سيكون المعقول كالأشياء الأخرى التي هي خارج العقل وهكذا سوف يكون العقل في ذاته لا متعقّلا ولا فاهما .....

14 – بعد أن أعطى هاتين المسألتين عن العقل الهيولانيّ بدأ يحلّهما وأولا بأول قائلا : كيف نفهم أن العقل المادّي هو شيء ما بسيط ولا ممتزج بشيء ما حاسبين أن التعقّل ضرب انفعال وقد تبيّن بعد في الأقاويل العامة أن ما يفعل وما ينفعل يشتركان في الموضوع ؟ وقال : لنقل إذن إن الإنفعال إلخ يعني وهذه المسألة تحلّ إذا علمنا أن الإنفعال الذي كنّا استخدمناه من قبل في المسألة أعمّ مما قيل في الأشياء الهيولانيّة إنه منفعل، ثم عرض ما يدلّ عليه هذا الإسم الإنفعال في العقل وقال : إن العقل هو بالقوّة إلخ يعني وهذا المعنى العام للإنفعال في النّفس ليس شيئا آخر غير ما هو بالقوّة في العقل لا بالفعل حتى يتعقّله. وقولك أيضا إنه بالقوّة هو بوجه مغاير للأوجه التي يقال حسبها إن الأشياء الهيولانيّة هي بالقوّة وهذا هو ما قاله من قبل

من كونه يلزم أن يُفهمَ هنا أن هذه الأسماء، أي قوّة وتقبّل واكتمال،
تقال بصفة تشكيكية في التي هي متعلّقة بالأشياء الهيولانيّة، فاختلاف
هذا المعنى أي التقبّل الذي هو في العقل عن التقبّل الذي هو في
الأشياء الهيولانيّة هو شيء يجرّ إليه المنطق من هناك، فلابدّ ألاّ نرى
أن الهيولى الأولى هي سبب التقبّل بالبساطة بل سبب التقبّل المتحوّل
وهو تقبّل ذلك الشيء الفريد. أما سبب التقبّل بالبساطة فهو تلك
الطبيعة. وعلى هذا الوجه كان ممكنا أن تتقبّل الأجرام السماويّة
الصّور المجرّدة وأن تتعقّلها وكان ممكنا أن تكتمل العقول المجرّدة من
ذاتها بعضها بالبعض وإلاّ لما أمكن أن يُعْقَلَ هنالك متقبّل ولا متقبَّل.
من هنا نرى أن ذلك الذي تحرّر من تلك الطبيعة هو العقل الأول،
وبوضع تلك الطبيعة تحلّ المسألة القائلة : كيف يُعْقَلُ التكثّر وكيف تُعقَلُ
كثير من الصّور المجرّدة والعقل واحد فيها مع المعقول ؟ ولمّا عرف
نوع الإنفعال في العقل وأنه يقال بالتّشكيك في العقل وفي الأشياء
الهيولانيّة بدأ يعطي مثالا من الأشياء المحسوسة بواسطته يُفْهَمُ ذلك
المعنى في العقل الهيولانيّ ولو لم يكن صائبا إلاّ إنه طريقة للفهم. وهذا
النّوع من التّعليم ضروريّ في مثل تلك الأشياء وإن كان بلاغياً وقال :
وما يعرض في العقل إلخ يعني ولابدّ أن يُفْهم ما قلناه عن المعنى
الشامل، أي عن الإنفعال الذي هو في العقل، أنه تقبّل فحسب بدون
تحوّل كتقبّل الرّسم في اللّوحة، فكما أن اللّوحة لا تنفعل من الرّسم ولا
يعرض لها منه تحوّل بل يوجد فيها من معنى الإنفعال فقط ما يكتمل
بواسطة الرّسم بعد أن كانت مرسومة بالقوّة كذلك كانت الهيئة في
العقل الهيولانيّ. وذلك المثال الذي ساقه هو جدّ شبيه بهيئة العقل الذي
هو بالقوّة مع العقل الذي هو بالفعل، فكما أن اللّوحة لا تملك أي رسم
بالفعل ولا بالقوّة القريبة من الفعل كذلك لا وجود في العقل الهيولانيّ
لأية واحدة من الصّور المعقولة التي يتقبّلها لا بالفعل ولا بالقوّة القريبة
من الفعل. وأسمّي هنا قوّة قريبة من الفعل الهيئة الوسطى بين

القوّة البعيدة والكمال النهائيّ. وهذا ما جعل أنه لا يوجد فيه معنى قد يكون معقولا بالقوّة. وهذا خاصّ بالعقل وحده، فكمال الحسّ الأول هو شيء ما بالفعل بالنّظر للقوّة البعيدة وهو شيء ما بالقوّة بالنّظر للكمال النهائيّ. ولذا شبّه أرسطاطليس الكمال الأول بحسّ قائس الأرض عندما لا يستخدم قيس الأرض فنعلم حقّا أننا نملك قوّة محسّة موجودة فينا ولو لم نحسّ الآن بشيء إذن تبيّن وجه الشّبه بين هذا المثال وما قيل من أرسطاطليس في العقل الهيولانيّ. أما قولك إن العقل الهيولانيّ شبيه بالتهيئة التي هي في اللّوحة لا باللّوحة من جهة ما هي مهيئة كما يعرض الإسكندر هذا القول فباطل، فالتهيئة ضرب من العدم ولا تملك أية طبيعة خاصة إلاّ بسبب طبيعة الموضوع. ولهذا السبب كان ممكنا أن تختلف التهيئات في كل كائن. أيا اسكندر أتظن أن أرسطاطليس ينوي أن يبيّن لنا طبيعة التهيئة فقط لا طبيعة المهيأ (وليست طبيعة هذه التهيئة خاصة بها لو أمكن أن تكون بدون معرفة طبيعة المهيأ) بل طبيعة التهيئة بالبساطة في أي شيء كانت ؟ أمّا أنا فأخجل من هذا القول ومن هذا العرض الغريب فإذا كان أرسطاطليس ينوي أن يبيّن طبيعة التهيئة التي هي في العقل بكل الأقاويل المذكورة في العقل الهيولاني فضروريّ إما أن ينوي أن يبيّن بها طبيعة التهيئة بالبساطة أو طبيعة التهيئة بالخصوص. أما طبيعة التهيئة الخاصة بالعقل فمحال أن تتبيّن بدون طبيعة الموضوع بما أن التهيئة الخاصة بكل موضوع تجري منها مجرى الكمال والصّورة، ولكن يتحتّم بالضرورة أن نعرف بمعرفة طبيعة التهيئة طبيعة المهيأ. وإن كان ينوي بتلك الأقاويل أن يبيّن طبيعة التهيئة بالبساطة فذلك ليس عندئذ خاصا بالعقل. وكل هذا مضطرب إذ كل تهيئة في ما هي تهيئة تقال حقا في كونها لا شيء بالفعل مما تتقبّله وفي كونها لا منفعلة ويقال أيضا حقّا إنها لا جسم ولا قوّة في الجسم. إذن فكيف نستطيع أن نعرض ذلك الذي كان أرسطاطليس ينوي أن يبيّنه هنا من طبيعة العقل الهيولانيّ

في كونه ذلك الذي هو مشترك بين كل الأشياء المتقبّلة، أي التي هي فيها تهيئة لتقبّل أي جنس اتّفق من الصوَر ولا لبيان طبيعة المهيأ بمعرفة طبيعة التهيئة الخاصة به ؟ وإلاّ لكان العقل الهيولانيّ تهيئة فقط بدون أي موضوع الشيء الذي هو محال، فالتهيئة تبرز المهيأ. من هنا لمّا وجد أرسطاطليس أن التهيئة التي هي في العقل مختلفة عن الأخريات حكم بدقّة على كون الطبيعة الموضوعة له تختلف عن الطباع الأخرى المهيأة، وما هو خاص بموضوع التهيئة هذا هو ألاّ وجود فيه لأي واحد من المعاني المعقولة بالقوّة أو بالفعل. من هنا كان ضرورياً ألاّ يكون جسما ولا صورة في الجسم، ولو لم يكن جسما ولا قوّة في الجسم لما كان أيضا صور الخيال إذ تلك هي قوى في الأجسام وهي معان معقولة بالقوّة. وبما أن موضوع تلك التهيئة هو لا صورة الخيال ولا امتزاج للأسطقسات كما يريد الإسكندر وبما أننا لا نقدر أن نقول إن أية تهيئة تتعرّى من الموضوع نرى حقّا أن ثيوفراستوس *(Theofrastus)* وثامسطيوس *(Themistius)* ونيقولاوس [المشّاء] *(Nicolaus Peripateticus)* وغيرهم من المشائين القدامى يبقون أكثر على برهان أرسطاطليس ويحفظون أكثر ألفاظه. فلو تمعّنوا في أقاويل أرسطاطليس وألفاظه لما استطاع أي منهم أن يحملها فوق التهيئة ذاتها فقط ولا فوق الشيء الموضوع للتهيئة لو وضعنا أنها قوّة في الجسم قائلين إنها بسيطة ومفارقة ولا منفعلة ولا ممتزجة بالجسم. ولو لم يكن ذلك رأي أرسطاطليس لتحتّم أن نرى أنه الرأي الحقّ، ولكن بسبب ما أقول ينبغي ألاّ يشكّ أيّ منهم أن ذلك الرأي هو لأرسطاطليس فكلّ أصحاب هذا الرأي لا يؤمنون به إلاّ بسبب ذلك الذي قاله أرسطاطليس لأنه من الصعوبة بحيث لو لم يوجد قول أرسطاطليس فيه لكان عندئذ جدّ صعب الوقوف عليه أو لربما محالا إلاّ لو وُجد أحد مثل أرسطاطليس هذا، إذ أؤمن بأنّ ذلك الرجل كان القانون في الطبيعة والمثال الذي وجدته الطبيعة لتبيّن الكمال

الإنسانيّ الأخير في الهيولات. ولعل الرأي المنسوب للإسكندر تُصوِّرَ من طرفه هو فقط وكان في زمانه لا محتملا ومرفوضا من الجميع. ولذا نرى ثامسطيوس معرضا عنه تماما وهاربا منه كما تُجْتَنَبُ اللاّمحتملات. وهذا ضدّ ما يحدث للمحدثين إذ لا عالم ولا كامل لديهم إلاّ الذي هو الإسكندريّ (Alexandreus)، والسبب في ذلك هو شهرة ذلك الرجل ولأنه يُعْتَقَدُ بحق أنه واحد من العارضين القيّمين، على أن الفرابيّ مع كونه الأكبر فيهم يتبع الإسكندر في هذا المعنى ويضيف إلى ذلك الرأي شيئا ما لا محتملا، ففي كتاب عن النّيخوماخيا (de Nichomachia) يبدو أنه ينفي وجود الإتصال بالعقول المفارقة ويقول إن ذلك هو رأي الإسكندر وإنه ينبغي ألاّ نرى أن تكون الغاية البشريّة شيئا غير الكمال النظريّ. أما ابن باجة فعرض قوله وقال إن رأيه هو رأي كل المشائين (Peripatetici) أي إن الإتصال ممكن وإنه الغاية. ولعل هذا هو أحد الأسباب التي نرى من أجلها أن عادة وطبع أكثر المتعاطين للفلسفة في ذلك الزمان فاسدان، ولهذا أسباب أخرى غير خافية على الناظرين في الفلسفة العمليّة (Philosophia Operativa) .....

15 – بعد أن تشكك في العقل الهيولانيّ : هل المعقول منه هو العقل ذاته أم غيره بصفة ما ؟ وهل يجب إن كان العقل فيه هو المعقول ذاته أن يكون معقولا من ذاته لا بمعنى فيه ولو كان غيره بصفة ما أن يكون معقولا بمعنى فيه ؟ بدأ يبيّن أنه معقول بمعنى فيه كالأشياء المعقولة الأخرى، ولكن يختلف في كون ذلك المعنى فيه عقلا بالفعل وفي الأشياء الأخرى عقلا بالقوّة وقال : وهو أيضا معقول كالمعقولات يعني وهو معقول بمعنى فيه كالأشياء الأخرى المعقولة ثم أعطى برهانا حول هذا وقال : فالتّعقل إلخ يعني وضروري أن يكون معقولا بمعنى فيه بما أن التّعقل والمعقول سيان في الأشياء اللاّهيولانيّة. ولو كان ذلك العقل عقلا من ذاته لحدث أن يكون العلم النظريّ والمعلوم سيان الشيء الذي هو محال ....

16 - وينبغي التفحّص في السبب الذي لا يتعقّل من أجله دائما بحيث تكون معقولاته العقل في ذاته، والسبب في ذلك هو أن ما لا يملك هيولى من بين المعقولات يكون معقوله العقل من ذاته ويتعقّل دائما هو بالذات. أما ما يملك هيولى فكل واحد من معقولاته هو فيه بالقوّة، ولذا لا تتعقّل الأشياء المعقولة الهيولانيّة. وكان يقصد ذلك عندما قال : إذن فلا عقل لتلك الأشياء يعني ولذا فلا عقل للمعقولات الهيولانيّة وما ينقص من القول يُفْهَمُ بعكسه وبتلك الوصلة أما التي تشير إلى الإنقسام وكأنه يقول : والسبب في ذلك هو أن متعقّل ما لا يملك هيولي دائم وبالفعل وأما متعقّل ما يملك هيولي فهو بالقوّة، ثم قال : إذن فلا عقل لتلك الاشياء إلخ يعني فالمتعقّلات إذن بسبب هذا، أي لأنها متعقّلة بالقوّة لا تملك عقلا إذ العقل المنسوب إليها ليس إلاّ صور تلك المتعقّلات مجرّدة من الهيولى، ولذا فلن تكون تلك الصّور بالنسبة إليها متعقّلة بالفعل، أي لا مفهومة من طرفها، ولن تكون هي متعقّلة بواسطتها، وبالنسبة لما يخرجها من هيولاتها سوف تكون متعقّلة بالفعل وسوف يكون العقل متعقّلا بواسطتها ولن تكون هي بنفس ذلك المعنى متعقّلة. وهذه تتمة القول في حلّ المسألة المذكورة إذ إنّ ذلك القول أجبرنا على أحد اثنين : إما لو كان العقل والمعقول سيان في العقل الهيولانيّ أن تكون الأشياء الأخرى التي هي خارج النّفس متعقّلة أو لو كانا مختلفين أن يكون المعقول بواسطة معنى فيه يحتاج بسببه إلى العقل ليكون معقولا، وذلك يتدرّج إلى اللاّنهائي. إذن فحلّ تلك المسألة هو في كون المعنى الذي يكون العقل الهيولانيّ به عقلا بالقوّة معقولا بالفعل. أما المعنى الذي تكون الأشياء التي هي خارج النّفس به كائنات فهو أنّها معقولات بالقوّة، ولو كانت معقولات بالفعل لكانت عندئذ متعقّلة .....

17 - بعد أن بيّن طبيعة العقل الذي هو بالقوّة والعقل الذي هو بالفعل وأعطى الفرق بينهما وبين قوة الخيال بدأ يبيّن أنه ضروريّ أن

يوجد جنس عقل ثالث، وهو العقل الفاعل الذي يجعل المعقول الذي هو بالقوّة يكون معقولا بالفعل، وقال إن الحالة في وضع العقل الفاعل في هذا الجنس من الكائنات هي كالهيئة التي هي في كل الأشياء الطبيعيّة، فكما أنه ضروريّ أن يكون في كل جنس من الأشياء الطبيعيّة الكائنة والفاسدة ثلاثة من طبيعة ذلك الجنس ومنسوبة إليه، أي فاعل ومنفعل ومفعول، كذلك يلزم أن يكون هذا في العقل وقال : وبما أنه كما في الطبيعة إلخ يعني وأن تلك هي الحال كما في الأشياء الطبيعيّة، يعني وبما أن النظر في النّفس نظر طبيعيّ لأن النّفس هي أحد الكائنات الطبيعية. أما المشترك بين الأشياء الطبيعية فأن تملك في كل جنس هيولى (وهو ما هو بالقوّة كل ما هو في ذلك الجنس) وشيئا آخر هو سبب وفاعل (وهو ما بسببه يُحْدثُ كل ما هو من ذلك الجنس كما تكون الصناعة في الهيولى) فضروري أن تكون تلك الفوارق الثلاثة في النّفس.....

18 - ولمّا كان ضروريّا أن يوجد في جزء النّفس الذي يقال عقلا تلك الفروق الثلاثة فضروريّ أن يكون فيها الجزء الذي يقال عقلا من جهة كونه يَنْشأ بكل صفة تشابه وتقبّل وأن يكون فيها أيضا الجزء الثاني الذي يقال عقلا من جهة كونه يجعل ذلك العقل الذي هو بالقوّة يتعقّل الكل بالفعل، (فالسبب الذي يجعل من أجله العقل الذي هو بالقوّة يتعقّل الكل بالفعل ليس شيئا آخر غير كونه بالفعل فكونه بالفعل هو السبب لكي يتعقّل الكل بالفعل) وأن يكون فيها أيضا الجزء الثالث الذي يقال عقلا من جهة ما يجعل كل معقول بالقوّة معقولا بالفعل وقال : ينبغي إذن إلخ ويقصد بذلك العقل الهيولانيّ. إذن ذلك هو تعريفه المذكور، ثم قال .... ويقصد بهذا العقل ذلك الذي ينشأ والذي هو في الحالة العادية، وذلك الضمير هو يمكن أن يعود على العقل الهيولاني كما قلنا ويمكن أن يعود على الإنسان المتعقّل وينبغي أن نضيف إلى القول : من جهة ما يجعله يتعقّل الكل تلقائيا ومتى شاء فهذا هو حدّ الحالة العادية، أي أن يقدر مالك الهيئة أن يتعقّل به ما هو خاص بذاته

تلقائيا ومتى شاء بدون أن يحتاج في ذلك إلى أي محرّك خارجيّ، ثم قال : والعقل من جهة ما يتعقّل إلخ ويقصد به العقل الفاعل وبذلك الذي قال : يتعقّل الكل كأنه ضرب هيئة يقصد أنه يجعل كل شيء معقول بالقوّة معقولا بالفعل بعد أن كان بالقوّة كأنه هيئة وصورة، ثم قال : كأنه الضوء إلخ يعطي الآن الصيّغة التي كان ينبغي أن يضع عليها وجود العقل الفاعل في النّفس إذ أننا لا نقدر أن نقول إن نسبة العقل الفاعل في النّفس إلى العقل المحدث هي كنسبة الصناعة إلى المصنوع على كل الأوجه، فالصناعة تضع الصّورة في كل الهيولى بدون أن يكون في الهيولى أي شيء موجودا من معنى الصورة قبل أن تفعلها الصناعة، وليس الحال هكذا في العقل إذ لو كان هكذا في العقل لما احتاج عندئذ الإنسان في فهم المعقولات للحسّ ولا للخيال بل لوصلت المعقولات إلى العقل الهيولانيّ من العقل الفاعل بدون أن يحتاج العقل الهيولاني ليرى الصّور المحسوسة. ولا نقدر أيضا أن نقول إن المعاني الخياليّة هي وحدها محرّكة للعقل الهيولانيّ والمخرجة له من القوّة إلى الفعل، فلو كان هكذا لما كان عندئذ أي فرق بين العامّ والفرديّ ولكان العقل عندئذ من جنس القوّة المخيلة. من هنا فضروريّ مع كوننا وضعنا أن نسبة المعاني الخياليّة إلى العقل الهيولانيّ هي كنسبة المحسوسات إلى الحواسّ (كما سيقول أرسطاطليس من بعد) أن نضع وجود محرّك آخر يجعلها تحرّك بالفعل العقل الهيولانيّ (وذلك ليس شيئا آخر غير كونها تجعلها معقولة بالفعل بتجريدها من الهيولى). وبما أن المعنى المجبر على وضع العقل الفاعل مباينا للهيولاني ولصور الأشياء التي يفهمها العقل الهيولانيّ شبيه بالمعنى الذي يحتاج من أجله البصر للضّوء مع كون الفاعل والمنفعل هما غير الضّوء اكتفى للتعريف بهذا النّوع بهذا المثال وكأني به يقول : والنّوع الذي أجبرنا على وضع العقل الفاعل هو بذاته النوع الذي يحتاج من أجله البصر للضّوء، فكما أن البصر لا يتحرّك

من الألوان إلاّ عندما تكون بالفعل الذي لا يتمّ إلاّ والضّوء حاضر بما أنه مخرجها من القوّة إلى الفعل كذلك أيضا لا تحرّك المعاني الخياليّة العقل الهيولانيّ إلاّ عندما تكون معقولة بالفعل الذي لا يكتمل بها إلاّ وشيء ما هو حاضر يكون عقلا بالفعل. وكان ضروريا أن ننسب هذين الفعلين إلى النّفس فينا، أي إلى كون العقل يتقبّلهما ويفعلهما ولو أن الفعل والتقبّل جوهران أزليّان بسبب كون هذين الفعلين يرجعان إلى إرادتنا، أي تجريد المعقولات وفهمها، فالتّجريد ليس شيئا آخر غير جعل المعاني الخياليّة معقولة بالفعل بعد أن كانت بالقوّة. أما الفهم فهو ليس شيئا آخر غير تقبّل تلك المعاني، فعندما وجدنا نفس الشيء ينتقل في وجوده من رتبة إلى رتبة، أي المعاني الخياليّة، قلنا إنه ضروريّ أن يكون ذلك لسببين فاعل ومتقبّل. إذن فالمتقبّل هيولانيّ والفاعل مصيّر. وعندما وجدنا أننا نفعل بهاتين المقدرتين للعقل متى شئنا ولا شيء يفعل إلاّ بصورته، لذا كان ضروريا أن تنسب إلينا هاتان المقدرتان للعقل والعقل الذي هو إخراج المعقول وخلقه ضروريّ أن يسبق فينا العقل الذي هو التّقبّل له. ويقول الإسكندر إنه من الأصوب أن نحدّد العقل الذي هو فينا بمقدرته الفاعلة لا المنفعلة، ولو أن الإنفعال والتّقبل مشتركان بين العقل والحواسّ والقوى العارفة. أما الفعل فهو خاص به ومن الأفضل أن يحدّد الشيء بفعله أقول : ولا يكون ذلك ضروريا على كل الأوجه إلاّ لو قيل هذا الإسم الإنفعال فيها بمعنى واحد إذ هذا لا يقال إلاّ بمعنى مشترك، وكل ما قيل من طرف أرسطاطليس في ذلك هو من جهة كون الأشياء العامة لا تملك وجودا خارج النّفس كما يريد إفلاطون، فلو كان هكذا لما احتاج لوضع العقل الفاعل .....

19 – بعد أن بيّن جنس وجود العقل الثاني وهو الفاعل بدأ يقارنه بالهيولانيّ وقال : وهذا العقل أيضا إلخ يعني وهذا العقل أيضا مجرّد كالهيولانيّ وهو أيضا لا منفعل ولا ممتزج كالأول. وبعد أن ذكر ما يشترك فيه مع العقل الهيولانيّ أعطى الهيئة الخاصة بالعقل الفاعل

وقال : وهو في جوهره فعل يعني أن ليس فيه قوّة نحو شيء ما كما أن في العقل المتقبّل قوّة لتقبّل الصور، فالعقل الفاعل لا يفهم شيئا مما هو ها هنا وكان ضروريا أن يكون العقل الفاعل مجرّدا ولا ممتزجا ولا منفعلا من جهة ما هو فاعل كل الصور المتعقّلة. إذن لو كان ممتزجا لما كان فاعل كل الصوّر كما كان ضروريا ألاّ يكون العقل الهيولانيّ من جهة ما هو متقبّل كل الصوّر مجرّدا أيضا ولا ممتزجا (فلو لم يكن مجرّدا لما ملك تلك الصوّرة الفريدة ولكان عندئذ بالضرورة أحد اثنين، أي إما أن يتقبّل ذاته وأن يكون عندئذ المحرّك فيه متحرّكا أو ألاّ يتقبّل كل أصناف الصوّر)، وكذلك لو كان العقل الفاعل ممتزجا بالهيولى لكان ضروريا عندئذ إما أن يفهم ويخلق ذاته أو ألاّ يخلق كل الصوّر. فما هو إذن الفرق بين هذين البرهانين في النّظر بتوسطهما ؟ فهما جدّ متشابهين، والغريب هو كيف لا يسلّم الجميع بكون هذا البرهان صائبا، أي المتعلّق بالعقل الفاعل، وكيف لا يتّفقون على البرهان المتعلّق بالعقل الهيولانيّ ولو كانا أيضا جدّ متشابهين بحيث أنه يلزم أن يسلّم المسلّم بأحدهما بالآخر ونستطيع أن نعلم أن العقل الهيولانيّ يلزم ألاّ يكون ممتزجا بالحكم ويفهمه إذ أننا نحكم به على أشياء لا محصورة في العدد في القضيّة العامة. وجليّ أن قوى النّفس الحاكمة، أي الفرديّة الممتزجة، لا تحكم إلاّ على معان محصورة يحدث من جهة انعكاس النّقيض أن ذلك الذي لا يحكم على معان محصورة ضروريّ ألاّ يكون قوّة للنّفس ممتزجة. ولو أضفنا إلى ذلك أن العقل الهيولانيّ يحكم على أشياء لا محصورة ولا متحصّلة من الحسّ وأنه لا يحكم على معان محصورة لحدث أن يكون قوّة لا ممتزجة. أما ابن باجة فيبدو أنه يسلّم بكون هذه القضيّة صائبة في رسالة التّقديم *(epistola Expeditionis)*، أي أن القوّة التي نحكم بها حكما عاما هي لا محصورة، ولكن حسب أن هذه القوّة هي العقل الفاعل من جهة بين قوله هنالك وليس الحال هكذا. فالحكم والفكر لا ينسبان فينا إلاّ إلى العقل الهيولانيّ. وكان ابن سينا *(Avicenna)* يستخدم بوثوق تلك القضيّة وهي صائبة في ذاتها. وبعد أن عرّف بأن

العقل الفاعل يختلف عن الهيولانيّ في كون الفاعل ها هنا فعلا محضا وأما الهيولانيّ فهو كلاهما بسبب الأشياء التي هي هنا أعطى السبب الغائيّ في ذلك وقال : فالفاعل أسمى دائما من المنفعل يعني والأول هو دائما في جوهره فعل والثاني يوجد في كلتا الهيئتين. وقد تبيّن بعد أن نسبة العقل الفاعل إلى العقل المنفعل هي كنسبة المبدأ المحرّك بأية صفة إلى الهيولى المتحرّكة وأما الفاعل فهو دائما أسمى من المنفعل والمبدأ أسمى من الهيولى. ولذا لابدّ أن نرى حسب أرسطاطليس أن العقل الأخير في ترتيب المفارقات هو ذاك العقل الهيولانيّ ففعله ناقص بالنّظر لافعالها بما أن فعله يبدو انفعالا أكثر منه فعلا لأنه لا شيء آخر قد يختلف ذاك العقل به عن العقل الفاعل إلاّ هذا المعنى فقط. فكما أنا لا نعرف تكثّر المعقولات المفارقة إلاّ باختلاف أفعالها كذلك أيضا لا نعرف اختلاف ذلك العقل الهيولانيّ عن العقل الفاعل إلاّ باختلاف أفعاله، وكما أنه يعرض للعقل الفاعل أن يفعل تارة في الأشياء الموجودة هنا وطورا لا كذلك يعرض لذلك أن يحكم تارة على الأشياء الموجودة هنا وطورا لا، ولكنهما يختلفان فقط في كون الحكم شيئا ما في باب اكتمال الحاكم أما الفعل فهو من جهة ذلك النّوع في باب اكتمال الفاعل. فانظر إذن في هذا إذ إنّه الفارق بين ذينك العقلين، ولو لم يكن ذلك لما كان التّباين بينهما. أيا اسكندر لو لم يكن هذا الإسم العقل الهيولاني يدلّ عند أرسطاطليس إلاّ على التهيئة فقط فكيف كان له أن يقارنه بالعقل الفاعل، أي وهو يعطي ما يتّفقان فيه وما يختلفان فيه؟ ثم قال : والعلم بالفعل والشيء سيان ويشير على ما أحسب إلى شيء ما خاص يختلف العقل الفاعل فيه عن الهيولانيّ، أي أن العلم بالفعل في العقل الفاعل والمعلوم سيان وليس الحال كذلك في العقل الهيولانيّ بما أن معلومه هو الأشياء التي هي ليست العقل في ذاته. وبعد أن عرّف بأن جوهره هو فعله أعطى السبب حول هذا وقال : .....

20 – هذا الباب يمكن أن يُفْهَمَ على ثلاثة أوجه : أولها هو من جهة رأي الإسكندر والثاني من جهة رأي ثامسطيوس والعارضين الآخرين والثالث من جهة الرأي الذي ذكرناه نحن (وهو أجلى من جهة الألفاظ)، إذ يمكن أن يفهم من جهة الإسكندر أنه كان يقصد بالعقل بالقوّة التهيئة الموجودة في المزاج الإنساني، أي أن القوّة والتهيئة اللتين هما في الإنسان لتقبّل المعلوم بالنظر لكل شخص أسبق في الزمان من العقل الفاعل أمّا في البساطة فالعقل الفاعل أسبق ولمّا قال : .... يعني العقل الفاعل، ولما قال : .... يعني أن ذلك العقل إذا ما كان مرتبطا بنا وإذا ما فهمنا به كل الكائنات من جهة ما هو الصّورة لنا يكون عندئذ هو وحده لا فانيا من بين أجزاء العقل، ثم قال : ولا نتذكّر إلخ. وتلك هي المسألة حول العقل الفاعل من جهة ما يرتبط بنا ونفهم به إذ يستطيع أحد أن يقول لو فهمنا بشيء ما أزليّ إنه ضروريّ أن نفهم به بعد الموت كما قبله، وقال في الردّ إن ذلك العقل لا يرتبط بنا إلاّ بتوسط وجود العقل الهيولانيّ الكائن والفاسد فينا، ولو كان هذا العقل فاسدا فينا لما تذكّرنا. ربما إذن عرض الإسكندر هذا الباب هكذا ولو لم نر عرضه في ذلك الموضع. أما ثامسطيوس فيفهم بالعقل الذي هو بالقوّة العقل الهيولانيّ المفارق الذي تبيّن وجوده، ويعني بالعقل الذي قارنه به العقل الفاعل من جهة ما هو متّصل بالعقل الذي هو بالقوّة. وذلك لعمري العقل النّظري لديه ولمّا قال .... يفهم العقل الفاعل من جهة ما لا يلامس العقل الهيولانيّ ولمّا قال .... يقصد العقل الفاعل من جهة ما هو صورة للعقل الهيولانيّ وذلك هو العقل النّظري لديه. وستكون تلك المسألة حول العقل الفاعل من جهة ما يلامس العقل الهيولانيّ (وهو النظريّ) أي عندما قال : ولا نتذكّر إذ يقول إنه يُستَبْعَدُ أن يكون هذا التّشكيك صادرا عن أرسطاطليس حول العقل إلاّ من جهة كون العقل الفاعل هو الصّورة لنا إذ يقول انه لواضح كون العقل الفاعل أزليّا وكون العقل النظريّ لا

أزليّا لا تحدث هذه المسألة، أي كيف لا نتذكّر بعد الموت ما نفهمه في الحياة ؟ وهو كما قال إذ يُستَبْعدُ أن نضع هذه المسألة حول العقل الفاعل من جهة ما هو مُتَحصِّلٌ كما يقول الإسكندر، فالعلم الموجود فينا في هيئة التّحصيل يقال باشتراك في العلم الموجود فينا بواسطة الطبيعة والتّعلم. إذن فهذه المسألة كما يظهر ليست إلاّ في العلم الموجود بواسطة الطبيعة فيمتنع أن تكون تلك المسألة إلاّ حول المعرفة الأزليّة الموجودة فينا أو بواسطة الطبيعة كما يقول ثامسطيوس أو بواسطة العقل المتحصّل في النهاية إذن لأن هذه المسألة هي عند ثامسطيوس حول العقل النظريّ ولأنّ بداية قول أرسطاطليس هي في العقل الفاعل، لذا رأى أن العقل النظريّ هو عند أرسطاطليس الفاعل من جهة ما يلامس العقل الهيولانيّ ويستشهد على كل هذا بذلك الذي قاله في المقال الأول عن العقل النظري *(de intellectu speculativo)*، فقد أثار هنالك نفس المسألة التي يثيرها هنا وحلّها بهذا الحلّ بالذات إذ قال في بداية هذا الكتاب : ....، ومن بعد أعطى الكيف الذي يمكن منه أن يكون العقل لا فاسدا والتّعقل سوف يكون به فاسدا وقال : .... إذن ثامسطيوس يقول إن قوله في ذلك المقال الذي قال فيه : .... هو عين الذي قال فيه هنا : .... وما قاله هنا .... هو عين الذي قاله هنالك، أي : والتّعقل والنّظر يختلفان إلخ ويقول بسبب هذا إنه كان يقصد هنالك بالعقل المنفعل جزء النّفس النّزوعي، فهذا الجزء يبدو أنه يملك ضربا من العقلانيّة فهو ينصت إلى ذلك الذي تنظر إليه النّفس العقلانيّة. أما نحن فعندما رأينا أن رأيي الإسكندر وثامسطيوس محالان ووجدنا ألفاظ أرسطاطليس جليّة من جهة عرضنا آمنّا بأن ذلك هو رأي أرسطاطليس الذي قلناه، وهو صائب في ذاته. أما كون ألفاظه ظاهرة في هذا الباب فسوف يتبيّن هكذا فلما قال : وذلك العقل أيضا مفارق لا ممتزج ولا منفعل يتكلّم عن العقل الفاعل ولا نستطيع أن نقول شيئا آخر.

وهذه الوصلة أيضا تبرز أن العقل الآخر هو لا منفعل ولا ممتزج، وكذلك فجليّ أن المقارنة بينهما ما هي بين العقل الفاعل والعقل الهيولانيّ من جهة كون العقل الهيولانيّ يشترك مع الفاعل في كثير من تلك الهيئات. وفي هذا يتّفق ثامسطيوس معنا ويختلف الإسكندر، ولمّا قال : وما هو بالقوّة سابق للزّمن الفردي يمكن أن يفهم بثلاثة أراء من نفس النّوع، فمن جهة رأينا ورأي ثامسطيوس العقل الذي هو بالقوّة يتصلّ بنا قبل العقل الفاعل، ومن جهة الإسكندر العقل الذي هو بالقوّة سوف يكون سابقا فينا من جهة الوجود أو الكون لا من جهة الإتصال. وعندما قال .... يتكلّم عن العقل الذي هو بالقوّة، فلو اعتُبِر ببساطة لا بالنظر للشخص لما كان سابقا عندئذ للعقل الفاعل بأي وجه من الأسبقيّة بل متأخرا عنه بكل الأوجه. وهذا القول يتّفق مع كلا الرأيين، أي القائل إن العقل الذي هو بالقوّة كائن أولا كائن، ولما قال : .... يمتنع أن يُفهم هذا القول حسب البيّن فيه لا من جهة ثامسطيوس ومن جهة الإسكندر، فهذا الفعل يكون عندما يعود من جهتهما على العقل الفاعل. ولكن ثامسطيوس كما قلنا يرى أن العقل الفاعل هو النّظري من جهة ما يلامس العقل الهيولانيّ وأما الإسكندر فيرى أن العقل الذي هو في الحالة العادية (وهو النّظري) غير العقل الفاعل، ويلزم التّصديق بذلك. فالصناعة هي غير المصنوع والفاعل غير المفعول. أما من جهة ما ظهر لنا فيكون هذا القول حسب البيّن فيه وسوف يكون ذلك الفعل يكون عائدا على أقرب لفظ قيل وهو العقل الهيولانيّ لو اعتُبِرَ بالبساطة لا بالنّظر إلى الشخص. فالعقل الذي يقال هيولانياً من جهة ما قلنا لا يعرض له أن يفهم تارة وتارة لا إلاّ بالنظر لصور الخيال الموجودة عند كل شخص لا بالنظر إلى الصّنف، مثلا أنه لا يعرض له أن يفهم معلوم الحصان تارة وتارة لا إلاّ بالنظر لسقراط وإفلاطون، أما بالبساطة وبالنظر إلى الصنف فيفهم دوما ذلك المعنى العام إلاّ لو اضمحلّ تماما الصّنف البشريّ، الشيء الذي هو محال، ومن جهة ذلك سوف يكون القول حسب البيّن فيه. ولمّا قال .... إلخ

يعني أن العقل الذي هو بالقوّة لو لم يكن معتبرا بالنّظر لشخص ما بل لو كان معتبرا بالبساطة وبالنظر لأي شخص اتّفق لما وُجِدَ عندئذ فاهما تارة وتارة لا بل لوجد دوما فاهما، كما أن العقل الفاعل لو لم يعتبر بالنظر لشخص ما لما وجد تارة فاهما وتارة لا بل لوجد دوما يفهم لو كان معتبرا بالبساطة، إذ إنّ النوع واحد في عمل هذين العقلين. ومن جهة هذا عندما قال : .... يقصد : ولو كان مفارقا من جهة هذا النوع فهو بناء على هذا النوع فقط لا فأنِ لا من جهة ما يعتبر بالنّظر للشخص وسوف يكون قوله الذي قال فيه : ولا نتذكر إلخ من جهة البيّن فيه، إذ ضدّ ذلك الرأي تقوم مسألة جيّدة فسوف يقول المتسائل : لو كانت المعلومات المشتركة لا كائنة ولا فاسدة من جهة ذلك النوع فكيف لا نتذكّر بعد الموت المعارف المتلكة في هذه الحياة ؟ وسوف يُقَالُ لحلها : لأن التذكّر يقع بملكات فاهمة منفعلة، أي هيولانيّة وهي ثلاث ملكات تبيّن وجودها في الحسّ والمحسوس، أي المخيّلة والمفكّرة والمتذكّرة، فهذه الملكات الثلاث تكون عند الإنسان لتقدّم له صورة الشيء الخياليّ إذا ما كان الإحساس غائبا. ولذا قيل هناك لو تعاونت تلك الملكات الثلاث بعضها ببعض لربما قدّمت شخص الشيء من جهة ما هو في وجوده ولو لم نحسّ به بالذات. وكان يعني هنا بالعقل المنفعل صور الخيال من جهة ما تفعل الملكة المفكّرة الخاصة بالإنسان فيها، إذ إنّ هذه الملكة ضرب من العقلانيّة وفعلها ليس شيئا آخر غير وضع معنى صورة الخيال في شخصها عند التذكّر أو فصلها عنه عند التّعقل والتخيّل. وجليّ أن العقل الذي يقال الهيولانيّ يتقبّل المعاني الخيالية بعد فصلها. إذن فالعقل المنفعل ضروريّ في التّعقل وإذن قال صوابا : .... يعني وبدون الملكتين المخيّلة والمفكّرة لا يفهم العقل الذي يقال الهيولانيّ شيئا، فهاتان الملكتان هما شبه الأشياء التي تهيئ هيولى الصناعة لتقبّل فعل الصناعة. إذن ذلك هو العرض الأول، ويمكن أن يعرض هذا بوجه

آخر وهو أنه عندما قال .... يقصد لو لم يكن معتبرا من جهة ما هو يفهم ويعقل بالصوَر الهيولانيّة الكائنة والفاسدة بل لو كان معتبرا بالبساطة ومن جهة ما يفهم الصوَر المفارقة المتحرّرة من الهيولى لما وُجد عندئذ فاهما تارة وتارة لا فاهما بل لوجد في كيفيّة واحدة، مثلا في النوع الذي يفهم به العقل الفاعل الذي نسبته إليه هي كما قلنا كنسبة الضوء إلى المشف، فلابدّ أن نظن أن ذلك العقل الذي هو بالقوّة بما أنه تبيّن أنه أزليّ وأنه مطبوع على أن يكتمل بالصوَر الهيولانيّة أجدر بأن يكون مطبوعا على أن يكتمل بالصوَر اللاّهيولانيّة التي هي معقولة في ذاتها، ولكن لا يرتبط بنا على هذا الوجه في الأول بل في الآخر عندما يكتمل كيان العقل الذي هو في الحالة العادية كما سنبيّن من بعد وحسب هذا العرض عندما قال : .... يشير إلى العقل الهيولانيّ من جهة ما يكتمل بالعقل الفاعل لو كان مرتبطا بنا على هذا الوجه ثم لو تجرّد، وربما يشير إلى العقل الهيولانيّ في أول اتصاله بنا، أي إلى الإتصال الذي يكون عن طريق الطبيعة وخصصه بهذه الوصلة فقط مشيرا إلى فساد العقل الذي هو في الحالة العادية على الوجه الذي يكون به فاسدا. وعلى العموم لو تمعّن أحد في العقل الهيولانيّ مع العقل الفاعل لظهر أنهما اثنان على الوجه الأول وواحد على الآخر، فهما اثنان باختلاف فعليهما، إذ فعل العقل الفاعل هو التكوين وأما فعل ذلك فهو التّفكير وأما كونهما واحدا فلأن العقل الهيولانيّ يكتمل بالفاعل ويفهمه. وعلى هذا الوجه نقول إن العقل متّصل بنا وفيه تظهر هاتان القوتان أولاهما فاعلة والأخرى من جنس القوى المنفعلة. وكم أحسن الإسكندر في تشبيهه له بالنار ! إذ إنّ النار مطبوعة على أن تغيّر كل جسم بالقوة الموجودة فيها، ولكن على الرغم من ذلك فهي تنفعل بأية صفة مما تغيّره وتندمج فيه بنوع ما من التّشابه، أي أنّه يتحصّل منها على صورة ناريّة أصغر من الصورة الناريّة المغيّرة له. فهذه الهيئة هي جدّ شبيهة بصورة العقل الفاعل مع

المنفعل ومع المعلومات التي يكوّنها، فهو الفاعل لها على وجه أول والمتقبّل لها على وجه آخر. وطبقا لذلك سيكون هذا القول في ما قال : ولا نتذكّر إلخ حلّ المسألة التي جعلت العارضين القدامى يؤمنون بكون العقل الذي هو في الحالة العادية أزليًا وجعلت الإسكندر يرى أن العقل الهيولانيّ كائن وفاسد تلك التي كان يقال فيها : كيف تكون معلوماتنا لا أزليّة مع كون العقل أزليًا والتّقبل أزليًا ؟ وكأنه يقول في ردّه إن السبب في ذلك هو أن العقل الهيولانيّ لا يفهم شيئا بدون العقل المنفعل وإن كان هناك فاعل وكان هناك متقبّل، كما أن إدراك اللّون لا يكون ولو كان الضوّء وكان البصر إلاّ لو كان الشيء الملّون. وعندئذ فمن جهة أي كان من هذه العروض يكون القول سوف يكون المنطوق مطابقا لألفاظ أرسطاطليس وبراهينه بدون أي تناقض أو خروج عن بيّن قوله. ولذا ليس من الصّواب أن تستخدم في التعليم من الألفاظ المشتركة إلاّ تلك التي تناسب وإن كانت مختلفة كل المعاني التي يمكن أن تقال عنها، ويبرهن على كونه كان يقصد بالعقل المنفعل القوّة المخيّلة الإنسانية الشيء الذي سقط في ترجمة أخرى مكان ما قاله ..... إذ يقول في تلك الترجمة ....

إذن هذا الإسم العقل من هذه الجهة يقال في ذلك الكتاب على أربعة أوجه، فيقال عن العقل الهيولانيّ وعن العقل الذي هو في الحالة العادية وعن العقل الفاعل وعن القوّة المخيّلة. ويجب أن تعلم من جهة عروض ثامسطيوس والعارضين القدامى ورأي إفلاطون ألاّ فرق بين كون المعلومات الموجودة فينا أزليّة وكون التعلّم تذكّرا، ولكن يقول إفلاطون إن تلك المعلومات تكون فينا تارة وتارة لا بسبب كون الموضوع يتهيأ تارة لتقبلها وطورا لا وهي في ذاتها تلك قبل أن نتقبلها كما بعد، وتلك هي خارج النّفس كما في النّفس. أما ثامسطيوس فيقول إن ذلك، أي كونها مرتبطة تارة وتارة لا، لا يعرض لها بسبب طبيعة المتقبّل فيرى أن العقل الفاعل هو لا مطبوع على أن يتّصل بنا في البداية إلاّ من جهة ما يلامس العقل الهيولانيّ ولذا يعرض له من هذا النّوع ذلك

النّقص بما أن الإتصال بمعاني الخيال هو بوجه أول شبه التّقبل وبوجه آخر شبه الفعل. ولذا تكون المعلومات فيه في هيئة مختلفة عن وجودها في العقل الفاعل، والتّصديق في فهم هذا الرأي هو في كون السبب المحرّك لأرسطاطليس كي يضع وجود العقل الهيولانيّ ليس كون المعلوم هنا مفعولا بل السبب فيه هو إما لو كانت المعلومات التي هي فينا وُجدتْ من جهة هيئات لا مناسبة للعقول البسيطة لقيل عندئذ إن ذلك العقل الذي هو فينا متركّب من الذي هو بالفعل، أي من العقل الفاعل، ومن الذي هو بالقوّة، أو لأن اتصاله من جهة ذلك الرأي شبيه بالكيان وكأنه يندمج في الفاعل والمنفعل، أي في اتصاله بمعاني الخيال. إذن فمن جهة هذا الرأي سوف يكون الفاعل والمنفعل والمفعول سيان. وبناء على اختلاف هذه الهيئات الثلاث قيل ما يعرض له. أما نحن فنرى أنه لم يحركه ليضع العقل الفاعل إلاّ كون المعلومات النظريّة محدثة طبقا للنوع الذي قلنا : انظر إذن في هذا لأنه الفارق بين الآراء الثلاثة، أي رأيي إفلاطون وثامسطيوس ورأينا. ومن جهة عرض ثامسطيوس لا يُحتاجُ في تلك المعلومات إلاّ لوضع عقل هيولانيّ فقط أو عقلين هيولانيّ وفاعل من جهة وجه الشّبه، إذ حيث لا إحداث حقّا لا فاعل. ونحن نتّفق مع الإسكندر في طريقة وضع العقل الفاعل ونختلف عنه في طبيعة العقل الهيولانيّ ونختلف عن ثامسطيوس في طبيعة العقل الذي هو في الحالة العادية وفي طريقة وضع العقل الفاعل ونحن أيضا نتّفق بأية صفة مع الإسكندر في طبيعة العقل الذي هو في الحالة العادية ونختلف بوجه آخر. إذن تلك هي الفروق التي تنقسم بها الآراء المنسوبة إلى أرسطاطليس، ويجب أن تعلم أن الإستخدام والإستعمال هما سببا ما يظهر من قوّة العقل الفاعل الذي هو فينا للتجريد ومن قوّة العقل الهيولانيّ للتّقبل. هما أقول السببان بسبب الحالة الموجودة بالإستخدام والإستعمال في العقل المنفعل والفاسد الذي سمّاه أرسطاطليس منفعلا وقال بصراحة إنه يفسد وإلاّ لحدث أن تكون القوّة التي هي

فينا الفاعلة للمعلومات هي الهيولانيّة وكذلك القوّة المنفعلة. ولذا لا يقدر أحد أن يجادل بهذا على كون العقل الهيولانيّ قد يمتزج بالجسم، فما يقوله من يظنه ممتزجا ردّا على ذلك القول في العقل الفاعل نقوله نحن ردّا على هذا القول في العقل الهيولانيّ. وبذلك العقل الذي سمّاه أرسطاطليس منفعلا يختلف الناس في الأربع قوى التي قيلت في الأمثلة الجدليّة *(Topicis)* والتي أحصاها الفرابي *(Alfarabius)* في تفنيداته *(Elenchis)*. وبهذا العقل يختلف الإنسان عن الحيوانات الأخرى وإلاّ لكان ضروريّا عندئذ أن يكون اتصال العقلين الفاعل والمتقبّل بالحيوانات على وجه واحد، والعقل العمليّ يختلف لعمري عن النظري باختلاف التهيئة الموجودة في ذينك العقلين. إذن بعد أن تبيّن هذا لنعد إلى مقصدنا ولنقل : ....

21 - .... هي أيضا منفصلة بالتركيب، مثلا قولك مالا يتقابل وقولك قطرا .

لمّا أتمّ التعريف بجوهر العقول الثلاثة، أي الهيولانيّ والذي هو في الحالة العادية والفاعل، بدأ ينظر في أفعال وخصائص العقل وهو الذي بقي من معرفة تلك المقدرة. ولأن أشهر الفوارق التي ينقسم فعل العقل [بها] هو كونه اثنين أحدهما يقال تفكيرا والآخر تصديقا بدأ هنا يعرّف بالفرق بين هذين الفعلين وقال أما تصوّر الأشياء اللاّمنقسمة إلخ يعني أما فهم الأشياء البسيطة اللاّمركبة فسوف يكون بالمعلومات التي ليست مخطئة ولا مصيبة وهو التّفكير. أما الفهم فيه للأشياء المركبة فسوف يكون بمعلومات فيها باطل وصواب. واكتفى بالقسم الاول دون الثاني بما أن الضدّ يفهم بضدّه، ثم قال : أما الأشياء التي يوجد فيها باطل وصواب إلخ يعني أما المعلومات التي يوجد فيها الحقّ والباطل ففيها ضرب من التّركيب من العقل الهيولانيّ والعقل الذي يفهم في البداية الأشياء الفريدة. إذن لو كان ذلك

التركيب مناسبا للكائن لكان الحقّ، وأما لو كان العكس لكان الباطل. وفعل العقل هذا في المعقولات هو شبيه بما يقول أمبيدوقلاس (Empedocles) عن فعل المحبّة في الكائنات، إذ كما أن أمبيدوقلاس يقول (كانت رؤوس كثيرة منفصلة عن الأعناق ثم جمعتها المحبّة وركّبت شبيها بشبيه) كذلك توجد المعلومات أولا منقسمة في العقل الهيولانيّ، مثلا قولك قطر المربّع وقولك ذا جوانب لا متقابلة. فالعقل يفهم في البداية هذه الأشياء الفريدة ثم يركّبها أي المتقابل أو اللاّمتقابل، فلو ركّبها إذن من جهة الكائن لكان صائبا وإلاّ لكان مخطئا .....

22 - ولو كانت تلك المعلومات الفريدة لأشياء طبعت على أن توجد إما في زمان ماض أو في المستقبل لفهم العقل عندئذ مع تلك الأشياء الزمان الذي هي فيه ولركّبه من بعد معها ولحكم على كون تلك الأشياء كانت أو ستكون كما يحكم على كون القطر لا يقابل الجانب وبعد أن ذكر أولا أن الصّواب والخطأ يوجدان في التّركيب أخذ يبيّن أن الخطأ هو في التركيب وأنه لا يوجد في أي فعل من أفعال العقل وقال : فالخطأ دوما في التّركيب والجدل حول هذا هو أن قولك في الشيء الأبيض إنه ليس بأبيض شبيه بقولك في الشيء الأبيض إنه أبيض ولو أن ذلك غالط وهذا صائب. وبما أنه يظهر أن الإيجاب أحرى بالتّركيب والسّلب بالتّقسيم قال : ويمكن أن نقول في كل هذه إنها تقسيم يعني وكما نقدر أن نقول إن السلب والإيجاب هما تركيبان كذلك نقدر أن نقول إن كليهما تقسيم ولو يبدو أن الإيجاب يملك أكثر هذا الإسم التّركيب والسلب هذا الإسم التّقسيم. ففي الإيجاب تتركّب المقولة المبدئية مع الموضوع أما في السّلب فيفصل أولا العقل المقولة المبدئية عن الموضوع ومن بعد يركّبهما. وبعد أن بيّن أن الصّواب والخطأ يعرضان لتركيب الأشياء مع بعضها بيّن أيضا أن ذلك عينه يعرض عندما يركبها مع الزّمان وقال : ولكن ليس هذا

وحده صادقا وباطلا إلخ يعني والصّواب والخطأ لا يعرضان فقط للتّركيب في القضايا التي تكون المقولة المبدئية فيها اسما بل في التي تكون المقولة المبدئية فيها فعلا، مثلا كان سقراط أو سيكون، ثم قال : والذي يفعل ذلك إلخ يعني والذي يجعل تلك المعلومات الفريدة واحدة بالتّركيب بعد أن كانت تكثّرا هو العقل الهيولانيّ، إذ هو يميز المعلومات الفريدة ويركّب الشّبيهات بها ويفصل المختلفة عنها. فلابدّ أن تكون المقدرة الفاهمة للبسائط وللمتركّبات واحدة بما أن نسبة تلك المقدرة إلى معاني الصور الخياليّة ينبغي أن تكون كنسبة الحسّ المشترك إلى المحسوسات المختلفة لا من جهة ما يظهر من ألفاظ ابن باجة في بداية قوله في القوّة العقلانيّة (*de Virtute Rationali*)، أي أن القوّة المركّبة يجب أن تكون غير المخيّلة .....

23 – بعد أن بيّن أن فعل العقل اللاّمنقسم يكون في أشياء لا منقسمة بدأ هنا يبيّن على أي وجه يحدث له أن يفهم المنقسمة منها ذات المقدار فهما لا منقسما وفي زمان لا منقسم وعلى أوجه يحدث له أن يفهمها بانقسام وفي زمان منقسم كما هي الهيئة في فهم أشياء كثيرة وقال : وبما أن اللاّمنقسم إلخ يعني وبما أن اللاّمنقسم يقال على وجهين بالقوّة وبالفعل يمكن إن نقول إن العقل يفهم أشياء من الأشياء المنقسمة بالقوّة وأشياء من الأشياء اللاّمنقسمة بالفعل (كما أن الطول والزمان الخفيين اللذين هما فيها لا منقسمان بالفعل) وأن ذلك يقع بفهم لا منقسم وفي زمان لا منقسم كما أنه يفهم الأشياء اللاّمنقسمة على الوجهين فضروريّ أن يفهم المعنى اللاّمنقسم بلا انقسام سواء أكان ذلك المعنى منقسما بوجه ما أو بدون أي وجه. ولمّا قال : كي يفهم اللاّمنقسم إلخ يقصد : كي يفهم المعنى اللاّمنقسم (وذلك المعلوم هو اللاّمنقسم) وفي زمان لا منقسم، ثم قال : فالزمان من جهة ذلك الوجه منقسم ولا منقسم يعني فالزمان يوجد أيضا منقسما على وجه أول ولا منقسما على وجه آخر كما في الطول. وبعد أن بيّن أن العقل يفهم المقدار والزمان وعلى العموم كل

ما هو لا منقسم بالفعل ومنقسم بالقوّة بفهم لا منقسم وفي زمان لا منقسم بيّن أيضا أنه محال أن يقول أحد إن فهم مثل هذه الأشياء يقع بفهم منقسم وفي زمان منقسم وقال : لا أحد يستطيع أن يقول إلخ يعني إذن لا يستطيع أحد أن يقول إن فهم العقل الخط إنه لا يفهمه فورا بل يفهم أولا جزءا ما وثانيا جزءا آخر، إذ إنّ ذينك الجزءين ليسا اثنين بالفعل في الخط حتى ينقسم الخط بل هما اثنان فقط بالقوّة. ولما قال كلا الوجهين يقصد كلا جزئي الخط وكأنه يقول : إذن لا أحد يستطيع أن يقول إن فهم العقل الخط إنه يفهم كلا الجزئين تلقائيا ثم الكل، إذ أن ذينك ليسا جزئين بالفعل حتى ينقسم الخط بل هما جزءان بالقوّة، ثم قال : ولكن لو فهم كليهما إلخ يعني ولكن يعرض له أن يفهم كلا جزئي الطول تلقائيا عندما يقسّم الطول، وعندئذ يفهم ذلك الطول تماما كما يفهم الطولين. وهذا ما فهمه عندما قال : وعندئذ يكونان كأنهما طولان، ثم قال : ومع ذلك مرتبطان إلخ يعني أما عندما يفهمهما مرتبطين أي الجزئين وكأنهما طول واحد يفهمهما في نفس الزمان اللاّمنقسم وفي نفس الحين الذي يكونان فيه معا لا في حينين مختلفين. وكان يقصد ذلك لما قال (كما يبدو لي) : **في الزمان الذي هو فوق تلك الأشياء.....**

24 – بعد أن بيّن الصيغة التي يفهم العقل من جهتها ما هو لا منقسم بالكمّ (وهو ذلك الذي هو لا منقسم بالفعل ومنقسم بالقوّة) بدأ أيضا يبيّن الصيغة التي يفهم من جهتها ما هو لا منقسم بالصّورة (وذلك ليس منقسما بالفعل وبالقوّة إلاّ بالعرض) وقال : أما ذلك الذي هو لا منقسم إلخ يعني أما ما هو لا منقسم صورة وكيفا لا كمّا (بما أن اللاّمنقسم يقال على ذينك الوجهين) فيفهم من العقل في زمان لا منقسم وفهما لا منقسما، ثم قال : ولكن بالعرض إلخ وهذا القول منقوص ومتحول ويجب أن يقرأ هكذا : ولكن ذينك الإثنين منقسمان لا بالجوهر بل بالعرض، أي الزمان الذي يَفْهَمُ فيه والشيء الذي يُفْهَمُ أو الذي يفهَمُ بتوسه، ثم أعطى السبب في كونهما

منقسمان بالعرض وقال : وبما أنهما لا منقسمان إلخ يعني بما أن الزمان الذي يفهم فيه والشيء الذي يفهمه لا منقسمان في ذاتيهما بل هما مع ذلك في المنقسمات، أي الحين الذي يُفْهَمُ فيه والصورة التي يفهمها. فالحين هو لا منقسم وهو في زمان منقسم والصورة هي أيضا لا منقسمة وهي في مقدار منقسم، ثم قال : ففي هذين الشيئين أيضا شيء ما لا منقسم، أي في المقدار والزمان، ثم قال : ولكن أحرى به ألاّ يكون منفصلا يعني ولكن ذلك الذي هو لا منقسم في الزمان وفي المقدار هو لا منفصل عنهما. ولذا كان منفصلا بالعرض، ثم قال : وهو ذلك الذي يجعل الزمان يكون واحدا إلخ يعني وذلك اللاّمنقسم الموجود في تلك الأشياء يجعل الطول يكون واحدا والزمان يكون واحدا وإلاّ لما فُهِمَ هنا الطّول الواحد ولا الزّمان الواحد لو لم تكن تلك الطبيعة فيها. إذن تلك الطبيعة هي السبب في كون تلك الأشياء واحدا مع أنها منقسمة، وبما أنها في تلك الأشياء لذا يحدث لها أن تكون منقسمة بالعرض وأن تكون تلك الطبيعة موجودة في تلك الأشياء الهيولانيّة هي السبب في كون الفهم كان واحدا بالزمان. تلك هي خلاصة ما كان يقصد في هذا الباب، وقال من بعد : وهي على نفس الوجه في كل متّصل إلخ يعني وتلك الطبيعة توجد على نفس الوجه، أي في الزمان والطول وفي الأصناف الأخرى لا منفصلة عما توجد فيه، فلو انفصلت لما حدث إذن الإنقسام بالعرض .....

25 - بعد أن بيّن كيف يفهم العقل اللاّمنقسمات بالفعل والمنقسمات بالقوّة، أي المقدارات، وكيف يفهم أيضا اللاّمنقسمات بالجوهر المنقسمة بالعرض، أي الأكياف والصور، بدأ هنا يبيّن أيضا كيف يفهم اللاّمنقسمات اللاّمنقسمة لا بالجوهر ولا بالعرض ولا بالقوّة ولا بالفعل، مثلا النّقطة والحين والوحدة، وقال : أما النقطة إلخ يعني أما فهم النّقطة والشّبيه بها مما يقال إنه لا منقسم وإنه عموما كل

فارق يتعلق بالإنعدام فيكون بالعرض، أي من جهة ما يعرض له أن يفتقر إلى الشيء المنعدم، فالنقطة لا تُفْهَمُ إلاّ من جهة ما يعرض لها من انعدام الإنقسام الموجود في المقدار وكذلك بالنسبة للحين وغيرهما، ثم قال .... وقع هكذا بياض في النسخة، أي بين هذا الجزء الصغير من جهة النوع وهذه الكلمة يَعْرِف وقوله كامل بذاته، ولكن إن فُقِدَ شيء ما ربما يكون هكذا : ومن جهة هذا النوع يعرف العقل أو البصر السواد أو الأسود وعموما كل الإنعدامات لا تُعْرفُ إلاّ بواسطة الأضداد، أي بمعرفة الهيئة وبمعرفة فقدان الهيئة وكان يقصد هنا بالسواد انعدام البياض. فالحال هي بالنسبة للحواسّ في هذه الأشياء تماما كما بالنسبة للعقل، فكما أنه قيل هنالك إن البصر يدرك الظلمة بواسطة إدراك فقدان الضوء كذلك يفهم العقل الإنعدام بفهم فقدان الصورة، ثم قال : والعارف بالقوّة يلزم أن يكون واحدا في ذاته يعني وينبغي أن يكون العقل العارف للهيئة والعارف لانعدامها قوّة واحدة في ذاته كما أن العارف للظلمة وللضوء قوّة واحدة في البصر، وأن تفهم تلك القوّة العارفة فهما تلقائيا وجود الإنعدام بالقوّة لو كان بالقوّة عندما تفهم كليهما تلقائيا، أي الوجود بالقوّة والوجود بالفعل، وتلك هي هيئة العقل الهيولانيّ. إذن هل نقدر أن نقول إن مثل هذا هو تهيئة فقط ولا شيء غيره كما قال الإسكندر ؟ ثم قال : إذن إذا شيء ما من الأشياء إلخ يعني إذن لو كان عقل ما تكون فيه قوّة مضادّة للفعل الموجود فيه، أي لو كان عقل ما لا يُوجَدُ تارة فاهما بالقوّة وتارة فاهما بالفعل لما فهم ذلك العقل عندئذ الإنعدام أصلا بل بالعكس لما فهم شيئا خارج ذاته. وهذا أحد الأشياء التي ينفصل هذا العقل بها عن العقل الفاعل، أي أنه يوجد في هذا العقل كلاهما، أما في الفعل فيوجد الفعل فقط لا القوّة. ولهذا أصاب أرسطاطليس في تسمية هذا العقل بالهيولاني لا لأنه ممتزج أو ذو هيولى كما كان يظن الإسكندر .....

26 – والمقولة المبدئية بواسطة العقل لشيء ما بالنسبة لشيء ما هي كالإيجاب والسلب تركيب بفعل العقل، وكل متركّب مصيب أو مخطئ. إذن في العقل الهيولانيّ يوجد دوما الصّواب والخطأ ممتزجين، وذلك هو خاص بهذا العقل، ثم بدأ يبيّن أن ذلك ليس خاصا بكل أفعال هذا العقل بل فقط بالفعل الذي يقال تصديقا لا تصوّرا بالعقل، وقال : وليس كل عقل إلخ يعني ولا يوجد الصّواب والخطأ ممتزجين في كل فعل لهذا العقل بل العقل الذي هو التّفكير هو دوما مصيب لا العقل الذي هو المقولة المبدئية لشيء ما بالنسبة لشيء ما، ثم بدأ يذكر أن ذلك الذي يعرض للعقل شبيه بذلك الذي يعرض للحسّ وأن السبب في ذلك واحد وقال : ولكن كما أن الأفعال إلخ يعني ولكن السبب في ذلك هو عين السبب الذي هو في الحسّ، فكما أن الأفعال الخاصة بالبصر، أي إدراك اللّون، مصيبة في أكبر جزء أما الإحساس بكون الأبيض هو سقراط أو إفلاطون ليس دوما مصيبا بل كثيرا ما يعرض فيه الخطأ، كذلك سوف تكون هيئة العقل، أي أنه دوما مصيب في فعله الخاص فالتّصديق لا يعرض له إلاّ لأن معقوله هيولانيّ أي متركّب. وعندما قال : تلك هي هيئة ما هو مجرّد من الهيولى كان يقصد : تلك هي هيئة العقل الهيولاني الذي يكون مجرّدا من الهيولى في عمليّات فهمه، أي أنه يقول الحقّ في الخاصة به، أي في التصوّر ويكذب في التي ليست خاصة ويمكن أن يُفهَم هكذا : تلك هي هيئة العقول التي يكون معقولها مجرّدا من الهيولى في كونها تقول دوما الحقّ لو وُجد فيها الفعل الذي يكون بالعرض لأن معقولها يكون مجرّدا من الهيولى .....

27 – والعلم الذي هو بالفعل هو المعلوم ذاته، والعلم الذي هو بالقوّة هو أسبق من الزمان الفرديّ للعلم الذي هو بالفعل. أما على العموم وبالبساطة فالعلم الذي هو بالقوّة ليس بسابق للعلم الذي هو بالفعل بما أن العلم الخارج من القوّة إلى الفعل مُحْدَثٌ وكل مُحدث يحدث مما هو بالفعل من صنف ذلك المُحدث. من هنا يكون ضروريا

أن يكون العلم الذي هو بالفعل سابقا بكل الأوجه للعلم الذي هو بالقوّة. وربما كان ينوي هنا بهذا القول أن يشير إلى السبب الذي يكون فهم العقول المنفصلة من أجله تصورا فقط ولا يمتزج الحق فيها بالباطل أبدا، وهو أن علم تلك العقول هو المعلوم ذاته بكل الأوجه على عكس الهيئة في معلومات العقل الهيولانيّ .....

28 – وأن يريد أن يعطي هنا أكثر عن هيئة تلك القوّة، أي العقلانيّة، فبسبب تشابهها بالحسّ. فتلك الأشياء التي تتشابه فيها أجلى في الحسّ منها في العقل. ويدأ أولا يقارن بينهما في الشيء الذي يقال فيهما حركة وانفعالا وقال : ونرى المحسوس يجعل إلخ يعني وبما أننا نرى المحسوس يجعل الحاسّة بالفعل بعد أن كانت بالقوّة لا من جهة كون الحاسّة عند الخروج من القوّة إلى الفعل تتحوّل أو تتغيّر من جهة ما تتحوّل الأشياء الهيولانيّة الخارجة من القوّة إلى الفعل. لذا لابدّ أن نرى أن نوع الحركة والإنفعال هو غير النوع الذي يكون في الأشياء المتحركة. ولهذا السبب لا يُستَبْعَدُ ذاك الذي قيل في العقل، أي إن الخروج من القوّة إلى الفعل يكون بدون تحوّل وبدون تغيّر، ثم قال : فالحركة فعل لا مكتمل إلخ يعني والسبب الذي يحدث من أجله لهذه الحركة تحوّل وتغيّر وأما لتلك فلا فهو أن تلك الحركة التي يعرض لها تحوّل هي فعل لا مكتمل وسبيل إلى الكمال. أما تلك فهي فعل مكتمل بل الكمال، وكأنه كان يقصد لو كان كذلك أن كون المعقول فعلا لا مكتملا يعرض له بسبب الهيولى لا من جهة ما هو فعل، وبما أن هذا يعرض للفعل فضروريّ أن يكون فعل ما متحررا من هذا العارض، فما يعرض لشيء ما بالعرض ضروريّ ألاّ يكون له من جهة ما هو، ولو لم يكن له من جهة ما هو فضروريّ أن ينفصل عنه. وهذا الذي ساقه هنا هو شبه الحلّ لأكبر مسألة من كل المسائل الواردة في هذا الرأي إذ يستطيع أحد أن يقول : كيف نستطيع أن نتخيّل التّقبّل في جوهر لا ممتزج بالهيولى وقد تبيّن أن سبب التقبّل هو الهيولى ؟ وكأنه يشير إلى الحلّ قائلا : إن الهيولى

ليست سبب التّقبل بالبساطة بل سبب تقبّل الشيء المتحوّل، أي تقبّل هذا الكائن الفردي. من هنا يكون ضروريًا ألاّ يكون ذلك الذي لا يتقبّل التّقبل الفرديّ هيولانيًا بصفة ما. وهكذا لا يبقى مجال للتّساؤل وبعد أن بيّن وجه الشّبه بين الحسّ والعقل في ذلك النوع من الإنفعال والحركة، أي أنّ في كليهما فعلا مكتملا، بدأ يعرّف بالتّشابه بين الإحساس والتّعقل وقال : ..... يعني وأن يكون الإحساس من ذاته فعلا مكتملا بدون الزمان وبدون أن قد يتقدّم عليه فعل منقوص شبيه بتعقّل المعنى المعقول عندما يُتَفَوَّهُ بذلك المعنى من طرف أحد، أي أنه يصبح بواسطته فعلا مكتملا بدون أن قد يتقدّم عليه فعل منقوص، وكأنه يقصد مع ذلك أن يبيّن السبب الذي لا يتعقّل العقل من أجله بدون الزمان، ثم قال : إذن لو كان لذيذا إلخ يعني لو كان المُدْرَكُ إذن لذيذا عند الإحساس أو مؤلما لكان كما لو أن العقل يقول بالإيجاب إنّ هذا هو هذا أو بالسلب إنّ هذا ليس هذا، وعندئذ لسعْيٍ إليه أو لهُربٍ منه بالفهم العقليّ كما سوف يُسْعَى إليه أو سيُهْرَبُ منه بالإدراك الحسّي .....

29 - وتألم والتذاذ النّفس هما فعلان فيها بتوسّط القوّة المحسّة وحركتها من هذا النوع هي حول الخير والشّر من جهة ما أن الشّر مؤلم والخير لذيذ لا من جهة ما أن الخير خير والشّر شرّ كما تكون الهيئة في سعي أو هروب العقل، ثم قال : وذلك هو هروب وشهوة لما يكون بالفعل يعني وتلك هي شهوة الشيء الحاضر من جهة ما هو حاضر وفرديّ وهروب منه، أي الشهوة الحسيّة، فذلك خاص بالشهوة الحسيّة، أي أنها لا تتحرك إلاّ بحضور المحسوس بالفعل على عكس الشهوة العقليّة، ثم قال : والشهوة والهروب ليسا مختلفين إلخ يعني جزء النّفس الذي يسعى ويهرب هو جزء واحد لا جزءان مختلفان لا في العقل ولا في الحسّ، ولكنّه جزء واحد في الموضوع وجزءان مختلفان في الفعل. وكان يقصد ذلك عندما قال : ولكنه يختلف ويقصد بذلك النّفس النزوعيّة .....

30 – وفي النّفس الحسّاسة، أي في الحسّ المشترك، توجد الصّور التي تكون أنواعها من جهة أنواع الحواسّ والمحسوسات بحيث أن نسبة تلك الصّور إلى العقل الهيولاني تكون كنسبة المحسوسات إلى الحواسّ. ويوجد هذا في ترجمة أخرى بصفة أجلى فيقول : أما لدى النّفس العقلانية فالصّورة هي شبيهة بالأشياء المحسوسة، ثم قال : وعندما نقول في الشيء إلخ يعني وعندما تميّز النّفس العقلانيّة الصّورة وتحكم على كونها حسنة أو سيئة لا من جهة ما هو معروف أنها هكذا أو أنها ليست هكذا فقط (وهو الفرق الخاص بالعقل النظريّ)، عندئذ إما ستسعى النّفس النزوعيّة إلى ذلك الشيء إن حكمت النّفس العقلانيّة على كون صورته حسنة أو ستهرب [منه] إن سيئة، وذلك شبيه بما يعرض للحسّ مع المؤلم واللّذيذ، ثم قال : ولذا لا تفهم النّفس شيئا بدون الخيال يعني وبما أن نسبة الصّور إلى العقل الهيولانيّ هي كنسبة المحسوسات إلى الحسّ لذا كان ضروريّا ألاّ يفهم العقل الهيولانيّ أي محسوس بدون الخيال. وفي هذا يقول حرفيّا إن المعلومات العامة مرتبطة بالصّور وفاسدة بفسادها، ويقول أيضا حرفيّا إن نسبة المعقولات إلى الصّور هي كنسبة اللّون إلى الجسم الملوّن لا كنسبة اللّون إلى حاسّة البصر كما حسب ابن باجة. ولكن المعقولات هي معاني صور الخيال مفارقة للهيولى، ولذا تحتاج بالضّرورة في هذا لتكون ذات هيولى غير الهيولى التي كانت تملكها في صور الخيال. وهذا جليّ من ذاته للمتمعّنين. ولو كانت المعاني الخياليّة متقبلة للمعقولات لتقبّل عندئذ الشيء ذاته ولكان المحرّك متحرّكا. وبيان أرسطاطليس من أنه ضروريّ ألاّ يكون في العقل الهيولانيّ أي كان من المعاني الموجودة بالفعل سواء أكان المعنى معقولا بالقوّة أو بالفعل، يكفي لدحض الرأي، ولكن ذلك الذي جعل هذا الرجل يضلّ ونحن أيضا زمانا طويلا هو كون المحدثين يهملون كتب أرسطاطليس وينظرون في كتب العارضين وخاصة في النّفس معتقدين

أن ذلك الكتاب يستحيل أن يُفْهَم، وهذا بسبب ابن سينا *(Avicenna)* الذي لم يقلّد أرسطاطليس إلاّ في الجدليّات *(Dialectica)* ولكنه ضلّ في غيرها وخاصة في الماورائيات *(Metaphysica)*، وذلك لأنه ابتدأ كما لو أنه من عنديّاته .....

31 - بعد أن بيّن الشبه بين العقل والحسّ في الحاجة إلى موضوع يتقبّلان المعاني التي يدركانها منه بدأ الآن يبيّن أن نسبة ذلك العقل الهيولانيّ إلى الصور المتعدّدة حسب أصناف المحسوسات هي كنسبة الحسّ المشترك إلى المحسوسات المختلفة وقال : وكما أن الهواء إلخ يعني وكما أنه تبيّن أن الهواء يحرّك البصر ويتحرّك من غيره وكذلك السمع يتحرّك من الهواء والهواء من غيره حتى تصل الحركة في كل الحواسّ إلى غاية واحدة تكون في تلك الحركات كالنّقطة التي تكون وسط الدائرة بالنسبة للخطوط الواردة من الدائرة كذلك كان الحال بالنسبة للعقل الهيولانيّ مع معاني الصّور المعقولة، ثم قال : فالغاية واحدة والوسط واحد يعني فغاية الحركات الحسيّة واحدة، وذلك الذي هو منها كالوسط بالنّسبة للدائرة هو أيضا واحد (وذلك هو الحسّ المشترك)، ثم قال : وقد قيل من قبل إلخ يعني وعلى العموم قيل من قبل ما هو ذلك الذي نحكم به على اختلاف المحسوسات المختلفة، مثلا اختلاف الحلو عن السّاخن واللّون عن الصّوت. إذن من جهة ذلك النّوع الذي يستخلص هنالك به مثل هذا الوجود في الحسّ يجب أن يكون هذا هنا في فهم الأشياء المتصلّة بالصّور المختلفة من طرف العقل، وكان يقصد هذا عندما قال : فكما أن في الوجود هناك الواحد كذلك يكون في الحدّ يعني لأنه تبيّن بالقول المذكور كما أنّ الحكم على الوجود المختلف ينبغي أن يكون واحدا لدى الحسّ كذلك الحكم على صور الأشياء المختلفة ينبغي أن يكون واحدا ويمكن أنّ يُفْهَم هكذا : وكما أن في وجود الأشياء المختلفة هناك معنى واحد يجعل إدراكها واحدا (وهو

النّسبة التي تتقبّلها الملكة المدركة التي تقارن بين شيئين مختلفين)
كذلك في الصّور المختلفة هناك معنى واحد يجعل الحكم عليها واحدا
ويمكن أن يُفْهَمَ هكذا : يعني والسبب في ذلك، أي في الشّبه بين العقل
والحسّ فيه، هو كما أن في هذا الوجود الفريد هناك الواحد الذي هو
كائن لدى الحسّ كذلك في المتَخيُّل هناك الواحد لدى العقل الذي هو
المتَخيَّل، ولو كان التكثّر لدى المتَخيُّل لكان التكثّر لدى الخيال. وهذا
أكثر تناسقا مع القول التّابع .....

32 – وهذه النّتيجة الجليّة توجد فيها من جهة تناسبها في العدد
وحالة الحكم من النّفس عند كلا الوجودين، أي الحسّي والخياليّ، هي
كحالة كلا الوجودين مع بعضهما، ثم قال : فلا فرق إلخ يعني وسواء
أكان الحكم على أشياء متضادّة أو مختلفة فالشّكل وكيف النّظر ينبغي
أن يكونا الواحد ذاته لدى الملكتين الحسيّة والعقلانيّة في الأشياء
المختلفة في الجنس والمتضادّة. وبعد أن بيّن أنه لا فرق في النّظر في
هذين الجنسين لدى الملكتين الحسيّة والعقلانيّة أعطى البرهان على هذا
بناء على التّناسب والتّساوي اللذين تملكانهما في العدد، أي صور
الأشياء مع أشخاصها، وقال : لتكن إذن حالة أ الأبيض إلخ يعني
ليكن إذن أ أبيض و ب أسود و ج صورة الأبيض و د صورة الأسود
تكن إذن نسبة أ إلى ب كالأبيض إلى الأسود ونسبة ج إلى د كصورة
الأبيض إلى صورة الأسود. وكان يقصد ذلك عندما قال (كما يبدو
لي) : .... أي كما يوجد الحقّ في الضدّين من الصّور. وبعد
أن بيّن أنه ينبغي أن يملكا مثل هذا التّناسب أعطى الخلاصة التابعة
وقال : إذا كان إذن ج و د إلخ يعني وبما أن نسبة أ إلى ب هي
كج إلى د و أ و ب يفهمان بملكة واحدة، لذا ج و د ينبغي أن يفهما
بملكة واحدة وحذف هذه الخلاصة من قوله، ثم أعطى التّابع لها وقال :
إذا كان إذن ج و د إلخ يعني إذا كان إذن ج و د يُفْهَمَان بملكة
واحدة لأن أ و ب هما لملكة واحدة إذن تكون هاتان الملكتان في هذا

المعنى ومن هذا النّوع سيان ولا تختلفان أصلا وإن اختلفتا في طبيعتيهما، ولهذا الشّبه بين الملكتين العقلانيّة والحسيّة حسب أكثر القدامى من جهة ما ذكر أرسطاطليس في المقال الثاني أن تينك الملكتين هما سيان. وبعد أن بيّن أن حالتيهما في إدراك الأشياء المتضادّة هما سيان بيّن أيضا أن تلك هي في إدراك الأشياء المختلفة في الجنس وقال : ولو كان أ شبه الحلو إلخ يعني ولو وضعنا في مقام الأضداد شيئين مختلفين في الجنس مثلا الحلو والأبيض لفهمهما العقل عندئذ أيضا بكيفيّة شبيهة بإدراكهما من الحسّ ولفهم عندئذ أشكالهما بتوسط صورهما الأولى أي الحقّة كما يدرك الحسّ معانيهما بحضور أشخاص المحسوسات ذاتها .....

33 - وتلك هي الحال بالنسبة لسعي العقل (إلى الشيء) وهروبه (من الشيء) كما هي بالنسبة للفهم، فكما أنه يفهم الأشياء بتوسط أشكال الصّور ويدركها الحسّ بحضور الأشياء المحسوسة كذلك العقل يتحرّك من الأشياء ساعيا إليها أو هاربا منها عندما تكون أشكال صورها حاضرة، كما أن الحسّ يسعى (إلى) ويهرب (من) عند حضور المحسوس بالذات، ثم قال : وتارة يتحرّك بدون استخدام الحس إلخ يعني ولذا يتحرّك الإنسان إلى شيء ما ولو لم يحسّ به عندما سيتخيّله كما أن المحارب يتحرّك عندما يتخيّل أن النار تشتعل في البروج ولو لم تكن النار مشتعلة بعد، ثم قال : فالمشترك هو أن المحرّك هو النار وهو مبدأ المحارب يعني ولو تخيّل مُحارب داخليّ النار في البروج لفكّر توّا في إخماد تلك النار ولفكّر المحارب المعاكس في إضمارها [ولو أنّ] لهما فكرة مشتركة في ذلك، أي أن النار غاية موضوعة ومسعى لديهما، ولكن من جهة وجهين مختلفين. ويمكن أن يفهم ذلك الذي قاله : فمشترك إلخ أي فالقضيّة المشتركة التي نستطيع أن نعرف منها كل التّوابع هي أول تابع لوجود النار في البروج، ولذا قال : هو مبدأ بناء على تجارب المحارب أي مبدأ النّظر، ثم قال : فيفكّر كأنه يرى يعني فمبدأ

تفكيره في الأشياء سوف يكون بتقديم أنواع صور الخيالات الممكن وجودها في ذلك الشيء الذي يفكّر فيه حتى لكأنه يرى ذلك الذي يفكّر فيه، ثم قال : وتفكيره في المستقبليّات إلخ يعني والسبب في ذلك هو كون الإنسان يضع مبدأ نظره في الأشياء الممكنة بالنّسبة للأشياء الحاضرة التي يراها ولذا يكون ممكنا أن يفكرّ الإنسان في شيء ما بحيث يجد فيه شيئا ما فرديّا لم يحسّ به من قبل، ولكن أحسّ بشبيهه لا به عينه. ويشير بهذا إلى النّوع الذي يمكن أن توجد بالتّفكير من جهته الصّورة الحقّة التي لم يحسّ بشخصها قط أي مفكّر، إذ كان قد وضع بعد أن الصّور الحقّة متعدّدة من جهة المحسوسات الشخصيّة وكأنه يبيّن أن ذلك النّوع من الخيالات يُوجدُ بالتّفكير من الخيالات التي هي المحسوسات الشخصيّة. فالقوّة المفكرّة كما تبيّن في كتاب الحسّ والمحسوس لو تعاونت مع المتعقّلة والمتذكّرة مطبوعة على أن تقدّم من صور الأشياء واحدة لم تحسّ بها قط في نفس الهيئة التي كانت تكون من جهتها لو أحسّت بها تصديقا وتعقّلا، وسوف يحكم العقل عندئذ على تلك الصّور حكما شاملا، ومعنى الخيال ليس شيئا آخر غير هذا أي كون القوّة المفكّرة تضع الشيء الغائب عن الحسّ كشبيه بالشيء المحسوس. ولذلك فالمدركات الإنسانيّة تنقسم إلى هذين الشيئين، أي إلى مُدْرَك مبدؤه الحسّ وإلى مُدْرَك مبدؤه الفكر وقلنا بعد إن القوّة المفكّرة ليست العقل الهيولانيّ ولا العقل الذي هو بالفعل بل قوّة جزئيّة هيولانيّة، وهذا جليّ مما قيل في الحسّ والمحسوس. وينبغي أن تعلم ذلك لأن العادة هي في نسبة القوّة المفكّرة إلى العقل، ولا يلزم أن يقول أحد إن القوّة المفكّرة تركّب المعقولات الفريدة، وقد تبيّن بعد أن العقل الهيولانيّ يركّبها فالتّفكير ليس إلاّ في تمييز أشخاص تلك المعقولات وتقديمها بالفعل كما لو كانت لدى الحسّ، ولذا لو كانت حاضرة لدى الحسّ لسقط التّفكير عندئذ ولبقي فعل العقل فيها. ومن هذا سيتبيّن أن فعل العقل هو غير فعل القوّة المفكّرة التي سمّاها أرسطاطليس العقل المنفعل وقال إنها كائنة وفاسدة، وذلك جليّ في خصوصها بما أنها

تملك أداة محدّدة، أي وسط جوف المخّ، والإنسان ليس بكائن وفاسد إلاّ بتلك القوّة ويدون تلك القوّة وقوّة الخيال لا يعقل العقل الهيولانيّ شيئا. ولذا كما يقول أرسطاطليس لا نتذكّر بعد الموت لا لأن العقل كائن وفاسد كما يقدر أحد أن يحسبه .....

34 – ولو حكمت بالحاسّة على كون اللذيذ هو هنالك أو هنا لكان المؤلم لدى العقل إما منفورا منه لو حسب العقل أنه شرّ أو مسعى إليه لو حسب أنه خير ويعرض هكذا للعقل عموما مع الحسّ في كل الأفعال، أي إمّا أن يتناقض معه وهو يرى أن المؤلم خير ويسعى إلى ذلك الذي تنفر الحاسّة منه أو يتّفق معه وهو يرى أن اللذيذ خير، ثم قال : فالخطأ والصّواب يكونان بلا عمل وهما في نفس الجنس إلخ هكذا وقع بياض في الكتابة ويمكن أن يكون : فالخطأ والصّواب هما إلخ يعني فالخطأ والصّواب الموجودان في العقل النظريّ هما غير الخطأ والصّواب الموجودين في العقل العمليّ، ثم قال : وهما في نفس الجنس وفي الخير وفي الشرّ ويمكن أن يفهم أن هذين الشيئين هما في نفس الجنس لأن كليهما معرفة ولأن الصّواب هو في جنس الخير والخطأ في جنس الشرّ ويمكن أن يُفهم ما قاله : في الخير والشرّ كأنه عرض لما قاله : وهما في نفس الجنس وكأنه يقول : وهما في نفس الجنس أي في الشرّ والخير. ولمّا بيّن أن كليهما يوضعان تحت الخير والشرّ بيّن ذلك الذي ينقسمان به وقال : لكن يختلف إلخ يعني ولكن مع ذلك ينقسمان لأن الصّواب هو في العقل النظريّ الخير المطلق والخطأ هو فيه الشرّ البسيط. أما في العمليّ فالصّواب خير بالنّظر (إلى) ومن جهة الشرط (وكان يقصد ذلك لما قال : وبواسطة حد). أما الخطأ فهو الشرّ بالنّظر إلى تلك الغاية التي لابدّ أن تُوجد. ويمكن أن يُفهَم بذلك الذي قال : وبواسطة حد يعني بواسطة غاية، أي وينقسمان، لأن هذا هو الخير البسيط وهذا هو الخير بالنّظر للغاية الموضوعة والمعنى القريب يكون في هذين الشيئين ......

35 - يقصد بالأشياء التي تقال سلبيّة الرياضيّات، ويقصد بالسّلب مفارقة الهيولي، ويقصد عندما يتعقّل العقل الأشياء من جهة مفارقة الهيولى أنه لا يفعل ذلك لأنها في ذاتها لا في الهيولى كما حسب البعض، بل هذا الذي يفعله أي كونه يتعقّلها لا في الهيولى وإن كانت في هيولي هو كما لو تعقل الأفطس في ما هو أفطس منفصلا عن الهيولى، ولكن الأفطس في ما هو أفطس محال أن ينفصل عن الهيولي. أما جنس هذا الذي هو التقعّر فيمكن أن ينفصل عن الهيولى، ويشير بذلك إلى كون هذا الإمكان في تجريد تلك الأشياء مصاحباً للطبائع وماهيّاتها لا إلى كونه يعرض لها لأنها ليست في الهيولى، ثم قال : والمعاني الرياضيّة إلخ يعني ونوع وجود المعاني الرياضيّة خارج النّفس ليس مثل النّوع الذي تكون من جهته في النّفس. وهذا القول يمكن أن يُقرأ هكذا : والعقل أيضا يستطيع أن يعرف الرياضيّات بتوسّط نوع ما من التحديد، فالفهم يختلف حسب اختلاف طبيعة المفهوم، مثلا أن الأفطس في ما هو أفطس لا ينقسم عندما يفهَمُ أما في ما هو تقعّر فلو فهمه العقل فريدا بذاته لما فهم عندئذ معنى التقعّر إلاّ منزوعا من اللّحم، والمثال الذي ساقه يعوّض ذلك الذي ينقص من القول .....

36 - وكما أن الشيء الذي يجرّده العقل يصبح عقلا عندما يجرّده ويفهمه بما أنه ضروريّ على العموم في العقل أن يكون ذلك الذي هو معقول بالفعل عقلا بالفعل، يجب أن نتفحّص نحن ونفكّر في الآخر هل يستطيع ذلك العقل الذي هو فينا أن يفهم شيئا ما يكون في ذاته عقلا ومجرّدا من الهيولي كما يفهم ذلك الذي يجعله عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوّة. وقال : مع كونه مجرّداً من المقدار هكذا سقط (شيء) في هذه الكتابة وإن كان حقّا يجب أن يُفْهَمَ هكذا : يعني يجب علينا في الآخر أن نفكّر هل يكون ممكنا أن يفهم العقل الذي هو فينا الأشياء مفارقة للهيولى من جهة ما هي مفارقة للمقدار

لا من جهة المقاربة بالغير وسقط (شيء) في كتابة أخرى مكان هذا القول التالي : .... وهذه المسألة هي غير المذكورة، فهذه المسألة تتصلّ بالمسلّم بكون العقل الذي هو بالقوّة يفهم الصّور مفارقة للهيولى بالبساطة لا من جهة ما هو مرتبط بنا. ومن جهة هذا المعنى سيكون التفحّص في ما إذا كان يستطيع أن يفهم الصّور من جهة ما هو مرتبط بنا لا في ما إذا قد يستطيع أن يفهم الصّور بالبساطة. وذلك المعنى قد قيل من طرف ثامسطيوس في كتابه عن النّفس *(de Anima)*، والمسألة الأولى التي كان يقصدها في الآخر قد أُهملت. يجب إذن أن نتفحّص في ما إذا يمكن أن يفهم العقل الهيولاني الأشياء المفارقة أم لا، وإن فهمها هل يكون ممكنا أن يفهمها من جهة ما هو مرتبط بنا أم لا ؟ ولذا يمكن أن تكون سقطت في النسخة التي استقينا منها ذلك القول هذه الوصلة لا بحيث قد يجب أن يُقرأ هكذا : وتفكيرنا سيكون في الآخر.............................
يعني من جهة ما هو ملامس للمقدار ومرتبط بنا بحيث أننا نفهم ذلك العقل الذي يفهمه هو عينه. وذلك التفحّص الذي ينويه جد عسير وملتبس ويجب أن نتفحّصه من جهة قدرتنا. لنقل إذن : أمّا من يضع أن العقل الهيولاني كائن وفاسد فلا يقدر كما يبدو لي أن يجد أي نوع طبيعي نقدر أن نتّصل به بالعقول المفارقة، فالعقل يلزم أن يكون المعقول على كل الأوجه وخاصة في الأشياء المتحرّرة من الهيولى. فلو كان ممكنا إذن أن يعقل الجوهر الكائن والفاسد الصّور المفارقة وأن يعود ليصبح وإياها سيان لكان عندئذ ممكنا أن تصبح طبيعة الممكن ضروريّة كما قال الفرابيّ في نيخوماخيا *(Nichomachia)*، وذلك ضروريّ من جهة أصول الحكماء إلاّ لو قال أحد إن ذلك العقل الذي يريده الإسكندر [الإفروديسيّ] أي المتعلّق بوجود العقل المُتحصّل ليس تصوّرا مفعولا من جديد في العقل الهيولاني ولم يكن من قبل، بل هو يرتبط بنا مثل هذا الإرتباط الذي يكون به صورتنا التي نفهم بها

كل الكائنات كما يظهر من قول الإسكندر ولو لم يظهر منه النّوع الذي قد يكون ذلك الإتصال ممكنا. فلو وضعنا كون ذلك الإتصال مفعولا بعد أن لم يكن كما أنه ضروري لحدث أن يكون في ذلك الحين الذي يوضع فيه وجوده تحولٌ في المتقبّل أو المتقبَل أو في كليهما، وبما أنه يمتنع أن يكون في المتقبَل يبقى أن يكون في المتقبّل. ولو كان التحوّل موجودا في المتقبّل بعد أن لم يكن لكان هنالك بالضرورة التقبّل مفعولا من جديد والجوهر المتقبّل مفعولا من جديد بعد أن لم يكن، إذن لوضعنا كون التّقبّل مفعولا من جديد لحدثت المسألة المذكورة. ولو لم نضع التّقبّل خاصا بنا لما كان فرق بين اتصاله بنا واتصاله بكل الكائنات وبين اتصاله بنا في هذا الحين وفي حين آخر لو لم نضع أن اتصاله بنا يكون من جهة نوع [آخر] غير نوع التقبّل. فما يكون إذن هذا النّوع ؟ وبسبب كون هذا النّوع خفيّا من جهة الإسكندر نراه يتردّد في ذلك تارة فيقول إذن إن ذلك الذي يفهم العقل المفارق ليس العقل الهيولانيّ ولا العقل الذي هو في الحالة العادية، وتلك هي ألفاظه في كتاب النّفس. إذن فالعقل الذي يفهم ذلك هو ذلك الذي لا يفسد لا العقل [الذي هو] موضوع الهيولانيّ إذ أن العقل الهيولانيّ يفسد بفساد النّفس لأنه قوّة واحدة فيها، ولو فسد ذلك العقل لفسدت قوّته وكماله. ثم بعد أن بيّن أنه ضروريّ ألاّ يكون العقل الذي هو فينا والذي يفهم الصّور المجرّدة كائنا ولا فاسدا ذكر أن ذلك العقل هو العقل المتحصّل من جهة رأي أرسطاطليس وقال : ....

إذا كان يقصد بالعقل المتحصّل الذي نفهم به العقول المفارقة العقل الفاعل يبقى إذن لحدّ الآن القول في نوع اتصال ذلك العقل بنا. وإذا كان يقصد بالعقل المفارق غير الفاعل كما يظهر من رأي الفرابي في رسالته عن العقل *(epistola de Intellectu)* ومن جهة أيضا ما نستطيع فهمه من جليّ ذلك القول تكون عندئذ المسألة أيضا في نوع اتّصال ذلك العقل بنا عين المسألة في نوع اتّصال العقل الفاعل لدى الظانّ أن الفاعل والمتحصّل سيان. وهذا أجلى بالنسبة لقول الإسكندر.

قال إذن هذا في نوع اتّصال العقل الذي هو بالفعل بنا في كتابه عن النّفس. أما ما قاله في مقالة ما ألفها عن العقل من جهة رأي أرسطاطليس *(de Intellectu Secundum Opinionem Aristotelis)* يبدو أنه يناقض ما قاله في كتاب النّفس وهذه ألفاظه : ....
وبيّن قوله يناقض قوله في كتاب النّفس *(de Anima)* وهو أن العقل الذي هو بالقوّة لا يتعقّل ذلك الذي هو بالفعل. ولكن لو تمعّن أحد في كل أقوال ذلك الرجل وألف بينها لرأى أنه يظن إذا ما كان العقل الذي هو بالقوّة مكتملا عندئذ سوف يرتبط بنا العقل الفاعل الذي سوف نتعقّل به الأشياء المفارقة والذي سوف نجعل به الأشياء المحسوسة تكون معقولة بالفعل من جهة ما يصبح الصّورة فينا، وكأنه يقصد بهذا القول إذا ما كان العقل الذي هو بالقوّة مكتملا وفي غايته سوف يرتبط به عندئذ ذلك العقل وسوف يصبح الصّورة فيه وسوف نتعقّل به أشياء أخرى لا بحيث يتعقّله العقل الهيولانيّ ويكون بسبب ذلك التعقّل اتّصالا لا بذلك الفعل، بل اتّصال ذلك العقل بنا هو سبب كونه يتعقّله وكوننا نتعقّل به الأشياء الأخرى المفارقة. وتقدر أن تعلم أن هذا هو رأي ذلك الرجل بما قاله في تلك المقالة .... إذن فجليّ أنه يفهم بهذا القول إذا ما كان العقل الذي هو بالفعل سببا من جهة صورة العقل الهيولانيّ في فعله الخاص (وسوف يكون ذلك بارتقاء العقل الهيولانيّ إلى تلك الصّورة)، فسيقال عقلا متحصّلاً بما أننا في تلك الهيئة سوف نكون متعقّلين بواسطته بما أنه يكون الصّورة إلينا فسوف يكون عندئذ الصّورة الأخيرة إلينا. وإذن فركيزة هذا الرأي هي في كون العقل الفاعل هو أولا السّبب الفاعل للعقل الهيولانيّ والعقل الذي هو في الحالة العادية، ولذا لا يرتبط بنا أولا ونفهم به الأشياء المجرّدة. إذن لو كان العقل الهيولانيّ مكتملا لأصبح عندئذ الفاعل صورة هيولانيّة ولارتبط بنا ولفهمنا به الأشياء الأخرى المجرّدة لا بحيث كون العقل الذي هو في الحالة العادية قد يفهم هذا العقل بما

أن العقل الذي هو في الحالة العادية كائن وفاسد، أما ذلك فهو لا كائن ولا فاسد. ولكن تحدث لهذا المسألة المذكورة وهو أن ما هو الآن صورة للعقل الذي هو في الحالة العادية بعد أن لم يكن يصدر عنه ضرب من الهيئة المفعولة من جديد في العقل الذي هو في الحالة العادية والتي هي السبب الذي يكون من أجله ذلك العقل صورة للعقل الذي هو في الحالة العادية بعد أن لم يكن وإن كانت هذه الهيئة تقبّلا في العقل الذي هو في الحالة العادية للعقل الفاعل. فما تكون إذن تلك الهيئة ؟ إذ لو كانت تقبّلا لحدث أن يتقبّل المُحْدَثُ الأزليّ وأن يندمج فيه ولأصبح المُحْدَثُ أزليّا الشيء الذي هو ممتنع. ولذا نرى الفرابيّ يظن في الآخر بعد أن آمن بأن رأي الإسكندر صائب في إحداث العقل الهيولانيّ من أنه كان ضروريّا لديه من جهة ذلك الرأي أن العقل الفاعل ليس إلاّ السبب الفاعل لنا فقط. وقال هذا بوضوح في نيخوماخيا *(Nichomachia)* وهو ضدّ رأيه في الرسالة عن العقل *(epistola de Intellectu)*، فهنالك قال إنه يمكن أن يفهم العقل الهيولانيّ الأشياء المفارقة، وهو رأي ابن باجة. تلك هي إذن المسائل لواضعي كون العقل الهيولانيّ مُحدثاً وكون الغاية هي في الإتصال بالمفارقات. ونرى أن مسائل لا أصغر من هذه تصاحبها لواضعي كونه قوّة مفارقة، فإن كان في طبيعة ذلك العقل الهيولانيّ أن يفهم الأشياء المفارقة يكون ضروريّا أن يكون دائما في المستقبل والماضي فاهما لها. إذن يظنُّ ما يصاحب هذا الوضع من كونه حالما يتّصل العقل الهيولانيّ بنا حالما يتصل بنا العقل الفاعل الشيء الذي هو بعيد الإحتمال ومضادّ لما يضعه الناس. ولكنّ هذه المسألة يمكن أن تُحَلَّ بذلك الذي وضعناه من قبل، أي أن العقل الهيولانيّ لا يرتبط بنا تلقائيا وفي البداية بل لا يرتبط بنا إلاّ بارتباطه بالصّور الخياليّة وإن كان هكذا يكون ممكنا أن نقول إن النوع الذي يرتبط العقل الهيولانيّ من جهته بنا هو غير النّوع الذي يرتبط من جهته هو بالعقل الفاعل وإن

كان غيره فلا اتّصال عندئذ البتّة. وإن كان عينه، فما تكون إذن تلك الهيئة ؟ أما لو وضعنا أن العقل الهيولانيّ المفارق لا يملك طبيعة فهم الأشياء المفارقة لكان اللّبس عندئذ أكبر. تلك إذن هي كل المسائل الحادثة لواضعي كون الكمال البشريّ هو في فهم الأشياء المفارقة، ويجب علينا أن نذكر أيضا الأقوال التي يُظَنُّ أنه يستخلص منها كوننا نملك طبيعة فهم الأشياء المفارقة في النهاية، إذ إنّ هذه الأقوال جدّ مناقضة للأولى، وربما سوف نقدر بذلك على أن نرى الحقّ. أما سبب ذلك اللّبس والعناء فهو لأنا لا نجد أي قول من أرسطاطليس في هذا المعنى، ولكن أرسطاطليس وعد ببيانه. لنقل إذن إن ابن باجة استقصى كثيرا في هذه المسألة وحاول أن يبيّن كون ذلك الإتصال ممكنا في رسالته التي سمّاها في اتصال العقل بالإنسان، وفي كتاب النّفس وفي كتب كثيرة أخرى سيبدو أن هذه المسألة لم تتراجع عن تفكيره ولا مدّة لمحة عين واحدة ونحن عرضنا بعد تلك الرسالة حسب استطاعتنا. فما هو مطلوب جدّ عسير وبما أن تلك هي هيئة ابن باجة في هذه المسألة فكم تكون أحرى برجل آخر ! وعبارة ابن باجة في هذا أمتن من عبارات الآخرين. لكن مع هذا تعترضه المسائل التي ذكرنا ويجب أن نذكر هنا طرق هذا الرجل، ولكن أولا ما قال العارضون في ذلك. لنقل إذن إن ثامسطيوس اعتمد في هذا على حجّة من باب أولى وأحرى (*a maiori*) فيقول إن كانت للعقل الهيولانيّ قوّة تجريد الصّور من الهيولات وفهمها فكم أحرى به أن يملك بالطبع قوّة فهم تلك التي تكون أولا منزوعة من الهيولى ! وهذا القول سوف يصبح إما بحيث أن العقل الهيولانيّ فاسد أو لافاسد، أي منفصل أو لا منفصل. أما من جهة رأي القائلين إن العقل الهيولانيّ قوّة في الجسم ومُحْدَثٌ فسوف يكون هذا القول كافيا بأية صفة لا مُحتَمَلاً فلا يتبع كون ذلك الذي هو مرئيّ من ذاته مرئيًا أكثر عندنا، مثلا اللّون ونور الشمس. فاللّون يملك من معنى قابليّة الرؤية أقلّ من الشمس بما أن

اللون هو لا مرئيّ إلاّ بتوسط الشمس، ولكن لا نستطيع أن نبصر الشمس كاللّون، ويعرض هذا للبصر بسبب امتزاجه بالهيولى. أما لو وضعنا أن العقل لا ممتزج بالهيولى لكان عندئذ ذلك القول حقا صائبا، أي أن ذلك الذي هو معقول أكثر يفهم أكثر لأن ما يفهم الأقلّ كمالا (من تلك الملكات الفاهمات التي ليست ممتزجة بالهيولى) ضروريّ أن يفهم الأكمل ولا العكس، ولكن إن كان ضرورياً في طبيعته وجوهره سوف تحدث المسألة المذكورة التي هي : كيف لا يتّصل بنا في المبدأ، أي حالما يتّصل العقل الهيولانيّ بنا ؟ إذن لو وضعنا أنه يتّصل بنا في النهاية لا في البداية ينبغي أن نرد السبب. أما الإسكندر فيعتمد على هذا المطلوب حول ذلك الذي أقول وهو كون كل كائن مُحدَث عندما يصل إلى غايته في الكيان وإلى الكمال النهائي سوف يصل عندئذ إلى الكمال والغاية في فعله لو كان من الكائنات الفاعلة أو في انفعاله لو كان من الكائنات المنفعلة أو في كليهما لو كان من كليهما، مثلا لا يبلغ إلى الغاية في فعله الذي هو المشي إلاّ لو بلغ إلى الغاية في الكيان. وبما أن العقل الذي هو في الحالة العادية أحد الكائنات المحدثة فضروريّ لو بلغ إلى الغاية في الكيان لبلغ إلى الغاية في فعله، وبما أن فعله هي خلق المعقولات وفهمها يكون ضرورياً لو كان في الكمال الأخير أن يملك هذين الفعلين باكتمال. والكمال في خلق المعقولات هو جعل كل المعقولات بالقوّة تكون معقولات بالفعل، والإكتمال في الفهم هو فهم كل المفارقات واللاّمفارقات، فضروريّ إذن لو بلغ العقل الذي هو في الحالة العادية إلى الكمال في كيانه أن يملك هذين الفعلين. وفي هذا إشكالات لا صغيرة، فهو لا جليّ من ذاته أن اكتمال فعله الذي هو الفهم فهم الأشياء المفارقة إلاّ لو قيل هذا الإسم الذي هو التخيّل عنها وعن الأشياء الهيولانيْة بصفة واحدة كما يقال هذا الإسم المشي عن الأقل كمالا وعن الأكمل. وأيضا كيف يُنسَبُ الفعل الخاص بالعقل الفاعل والذي هو فعل المعقولات إلى العقل الكائن

والفاسد، أي الذي هو في الحالة العادية ؟ إلاّ لو وضع كون العقل الذي هو في الحالة العادية هو العقل الفاعل متركّب مع العقل الهيولانيّ كما يقول ثامسطيوس، أو لو وضع كون الصّورة الأخيرة فينا التي نجرّد المعقولات ونفهمها بها متركّبة من العقل الذي هو في الحالة العادية ومن العقل الفاعل كما يضع الإسكندر وابن باجة وكما نحسب نحن أيضا أنه الظاهر من قول أرسطاطليس، ولو كنّا وضعنا أيضا كون ذلك هكذا لما حدث من اكتمال فعله الذي هو خلق المعقولات إلاّ اكتمال فعله في فهمها لا في فهم الأشياء المجرّدة بما أن فهمها يمتنع أن يُنْسب إلى الكيان أو أن ينشأ من كائن ما مُحْدَث (مثلا من العقل الذي هو في الحالة العادية) إلاّ بالعرض وإلاّ لأضحى المُحْدَثُ أزليًا كما قلنا. ويحدث أيضا للقول القائل إن الصّورة التي نجرّد المعقولات بها هي العقل الذي هو الحالة العادية متركّب مع العقل الفاعل إشكال كبير، فالأزليّ لا يحتاج في فعله إلى الكائن والفاسد فكيف إذن يتركّب الأزليّ مع الفاسد بحيث ينشأ منهما الفعل الواحد ؟ ولكن من بعد سوف نتكلّم في ذلك إذ يبدو أن هذا الوضع هو شبه مبدأ وأساس ما نريد أن نقوله عن إمكان الإتصال بالأشياء المفارقة من جهة أرسطاطليس، أي وضع كون الصّورة الأخيرة لنا التي نجرّد بها المعقولات ونفعلها بواسطة إرادتنا متركّبة من العقل الفاعل ومن العقل الذي هو في الحالة العادية. نرى إذن كون هذا بالنّسبة لقول العارضين المشائين *(Peripatetici)* ممكنا لتلك الغاية، أي فهم الأشياء المفارقة في الآخر. أما ابن باجة فكان تكلّم كثيرا فيه وخاصة في الرسالة التي سمّاها في **اتّصال العقل بالإنسان** *(Continuationis Intellectus cum Homine)* وذلك الذي اعتمد عليه في تلك المسألة هو هذا : إذ وضع أولا أن المعقولات النظريّة مفعولة ثم وضع كون كل مفعول يملك ماهيّة ثم وضع أن كل ما يملك ماهيّة طُبِعَ العقل على أن يخرج منه تلك الماهيّة

مما يُسْتَخْلَصُ أن العقل طُبِعَ على أن يخرج صور المعقولات وماهيّاتها. وفي ذلك يتفق الفرابي معه في كتاب العقل والمعقول *(de Intellectu et Intellecto)* ومنه استخرج ابن باجة ذلك واستخلص به كون العقل مطبوعا على استخراج صور المعقولات وماهيّاتها، ودرج في هذا بطريقين أولهما هو في الرسالة أما الثاني ففي كتاب النّفس *(de Anima)* وهما متقاربان. أما في كتاب النّفس فأضاف إلى ذلك كونه لا يحدث لمعقولات الأشياء تكثّر إلاّ بتكثّر الصّور الروحانيّة التي سوف تُدَعَّمُ بها في كل شخص، وبذلك سوف يكون معقول الحصان لديّ غير معقوله لديك مما يتبع من جهة انعكاس الأضداد كون كل معقول لا مالك لصورة روحانيّة عليها يرتكز [كون قلنا] ذلك المعقول واحدا لديّ ولديك، ثم يضيف إلى ذلك أن ماهيّة المعقول وصورته لا تملكان صورة روحانيّة شخصيّة ترتكزان عليها بما أن ماهيّة المعقول ليست ماهية الشّخص الفريد لا روحانيّة ولا جسمانيّة، فالمعقول تبيّن أنه لا شخصيّ مما يتبع كون العقل مطبوعا على فهم ماهيّة المعقول الذي يكون عقله واحدا لكل البشر. وما هو كهذا هو الجوهر المفارق.
أما في كتاب النّفس *(de Anima)* فوضع أولا كون ماهيّة المعقول من جهة ما هو معقول لو لم يُسلّمْ لنا بأنها تملك ماهيّة وبأنها بسيطة بل مركبة (كما هي الهيئة في كل الماهيات المفعولة). ولو قيل إن ماهيّة هذا المعقول من جهة ما هو المعقول تملك أيضا ماهيّة، أي معقول هذه الماهيّة، لكان عندئذ هذا العقل أيضا مطبوعا على أن يتراجع ويستخرج تلك الماهيّة، ولو لم يسلّم لنا بأن هذه الماهيّة بسيطة وأن الكائن منها هو عين المعقول لحدث فيها ما يحدث في الأولى وهو أنها قد تملك أيضا ماهية مفعولة، ويكون ضروريًا عندئذ إما أن يتدرّج هذا إلى اللاّنهائيّ أو أن يُقْطَعَ العقل فيه ولكن، بما أنه يمتنع أن يتدرّج هذا إلى اللاّنهائي (لأنه قد يفعل ماهيّات وعقولا لا نهائية مختلفة في صنف الوجود، أي من جهة ما أن البعض منها أكثر تحررا من الهيولى من البعض) يكون ضروريًا أن يُقْطَعَ العقل. ولو

قطع لوصل عندئذ إما إلى ماهيّة لا تملك ماهيّة أو إلى شيء ما مالك لماهيّة، ولكن لا يملك العقل طبيعة لاستخراجها أو إلى شيء ما لا مالك لماهيّة ولا بماهيّة. ولكن محال أن تجد ماهيّة ليس العقل مطبوعا على استخراجها من ماهيّة بما أن ذلك العقل قد لا يقال عندئذ عقلا إلاّ باشتراك (لو وُضع أن العقل مطبوع على تجريد الهيولى في ما هي ماهيّة)، ومحال أيضا أن يصل العقل إلى شيء ما لا مالك لهيولى ولا بهيولى، فما هو لا هيولى ولا يملك هيولى هو العدم بالبساطة. يبقى إذن تقسيم ثالث وهو أن العقل قد يصل إلى هيولى لا مالكة لهيولى وما هو كهذا هو الصّورة المجرّدة. وأثبت هذا بذلك الذي اعتاد أرسطاطليس أن يقوله في مثل هذه البراهين، أي عندما يكون ضروريّا قطع اللاّنهائي إنه من الأفضل قطعه في المبدأ. سوف تكون خلاصة هذا البرهان إذن عين خلاصة البرهان المذكور إذ لو لم يضف هذا لاستطاع أحد أن يقول إن هناك عقولا كثيرة وسطى بين العقل الذي هو في الحالة العادية والعقل الفاعل، إما واحدا كما يريد الفرابي في مقالته عن العقل والمعقول *(de Intellectu et Intellecto)* والذي سمّاه هنالك مُتَحَصّلاً، أو أكثر من واحد. ويُظَنُّ أن الفرابي يسلّم به في كتابه عن الكون والفساد *(de Generatione et Corruptione)* حيث يقول : كيف تفنى هذه العقول الوسطى ؟ أي التي وضعنا وجودها بين العقل النظريّ والعقل الفاعل. إذن فتلك طرق أثبت بها درج هذا الرجل في هذا المعنى. أمّا لنقل نحن : أمّا لو قيل هذا الإسم الماهيّة عن ماهيّات الأشياء الهيولانيّة وعن ماهيّات العقل المجرّدة بصفة واحدة لكانت عندئذ القضيّة القائلة إن العقل مطبوع على تجريد الماهيّات في ما هي الماهيّات صائبة، وكذلك لو كان قولك إن المعقولات مركبّة وإن أشخاصها مركبة على صفة واحدة وأما لو كان على صفة ملتبسة لما كان البرهان عندئذ صائبا وأما كيف فجدّ صعب إذ أنه جليّ من ذاته أن هذا الإسم الماهيّة لا يقال عنها إلاّ

بصفة واحدة صرف ولا بصفة ملتبسة صرف. أما هل يقال بالتعدد إنه وسط فيحتاج للنّظر فيه. ولكن لو سلّمنا بكونه يقال بصفة واحدة لحدثت المسألة المذكورة : وهي كيف يتعقّل الفاسد ما هو لا فاسد ؟ من جهة رأي القائلين إن العقل الهيولانيّ فاسد (وهو رأي ابن باجة)، أو كيف يتعقّل تعقّلا جديدا ما هو مطبوع على أن يتعقّل دوما ما هو في المستقبل وفي الماضي ؟ من جهة رأي القائلين إن العقل الهيولانيّ لا كائن ولا فاسد. وأيضا لو وضعنا كون تعقّل الأشياء المجرّدة هو في جوهر وطبيعة العقل الهيولانيّ فلم لا يجري إذن هذا التّعقل مجرى تعقلاّت الهيولانيّات بالنسبة لنا ؟ بحيث قد يكون هذا التّعقل جزءا من أجزاء العلوم النظريّة وسوف يكون أحد المطالب في العلم النظري، وابن باجة يبدو ملتبسا في هذا الموضع إذ قال في الرسالة التي سمّاها بالتّقديم *(Expeditionis)* إن الإمكان هو على وجهين : طبيعيّ وإلاهيّ، أي إن تعقّل هذا العقل هو من الإمكان الإلاهي لا من الإمكان الطبيعيّ. أما في رسالة الإتصال *(Continuationis)* فقال : ....

وجليّ من هذا أن فهم المعقول من جهة ذلك الرجل هو جزء من العلوم النظريّة، أي العلم الطبيعيّ *(Scientia Naturalis)*، وهذا ظهر أيضا في ذلك التّفحص منه. ولو كان هكذا فنحن كل البشر ما يعرض لنا من جهل هذا العلم إما سوف يكون لأننا لا نعرف بعد القضايا التي تؤدينا إلى هذا العلم (كما يقال عن كثير من الصنائع التي يبدو أنها ممكنة ولكنها ذات أسباب مجهولة مثلا الكيمياء) (*(Alkimie)*) أو أن هذا الفهم له يكْتَسبُ بالممارسة والإستخدام في الأشياء الطبيعيّة، ولكن لا نملك بعد من الممارسة والاستخدام الكمّ الذي نستطيع أن نكتسب به هذا الفهم، أو سوف يكون ذلك بسبب نقص لطبيعتنا بالطبع. فإن عرض هذا إذن بسبب نقص في الطبيعة فنُقَالُ عندئذ نحن وكل من طُبِعُوا على اكتساب هذا العلم بشرا بلبس، وإن عرض هذا بسبب جهل القضايا المؤدية إلى هذا العلم يكون عندئذ العلم النظريّ

لا مكتملا بعد. وربما يقول ابن باجة إن هذا لا مُحْتَمَلٌ بل لا مُحَالٌ. وإن عرض هذا بسبب العادة سوف يكون القول قريبا من القول القائل إن السبب في هذا هو جهل القضايا المؤدية إلى هذا العلم. وكل هذا يُقَالُ مع ما يبدو مُسْتَبْعَداً وإن ليس بمحال. فكيف يقدر أن ينجو إذن من تلك المسائل المذكورة ؟ إذن تلك هي المسائل الحادثة لهذا المطلوب، وهي على هذه الصعوبة كما ترى أنت. ويجب علينا أن نقول نحن ما ظهر لنا فيه، فلنقل إذن : أما لأن العقل الموجود فينا يملك هذين الفعلين من جهة ما ينتسب إلينا أحدهما من جنس الإنفعال (وهو الفهم) والآخر من جنس الفعل (وهو تجريد الصّور وتعريتها من هيولاتها الشيء الذي هو لا شيء آخر سوى جعلها معقولة بالفعل بعد أن كانت بالقوّة)، فجليّ أنه في إرادتنا لو ملكنا العقل الذي هو في الحالة العادية أن نفهم أي معقول اتّفق أردنا وأن نجرّد أية صورة اتّفقت أردنا. وهذا الفعل، أي خلق المعقولات وفعلها، أسبق فينا من الفعل الذي هو الفهم كما يقول الإسكندر، ولذا يقول إنه من الأحرى أن نعرّف العقل بهذا الفعل لا بالإنفعال بما أن في الإنفعال قد يشترك معه شيء آخر من القوى الحيوانيّة (ولكن هذا يتعلق برأي القائلين إن الإنفعال فيها لا يقال بلبس). وبسبب هذا الفعل، أي تجريد أي معقول اتفق أردنا وجعله بالفعل بعد أن كان بالقوّة ظن ثامسطيوس أن العقل الذي هو في الحالة العادية متركّب من العقلين الهيولانيّ والفاعل. وهذا عينه جعل الإسكندر يؤمن بكون العقل الذي هو فينا متركّب أو شبه متركّب من العقل الفاعل ومن الذي هو في الحالة العادية بما أنه يظن أن جوهر الذي هو في الحالة العادية يجب أن يكون غير جوهر العقل الفاعل، وبعد أن وُضع هذان الأساسان أي كون العقل الذي هو فينا يملك هذين الفعلين أي فهم المعقولات وفعلها. أما المعقولات فتنشأ فينا على وجهين : إما بالطبع (وهي القضايا الأولى التي لا نعلم متى وُجدتْ ولا من أين ولا كيف ؟) أو بالإرادة (وهي المعقولات المُكْتَسَبَةُ

من القضايا الأولى)، وقد تبين أنه ضروريّ أن تكون المعقولات المُمتلكَةُ من طرفنا بالطبع صادرة عن شيء ما يكون في ذاته عقلا متحرّرا من الهيولى (وهو العقل الفاعل). ولما تبيّن هذا يكون ضروريًا أن تكون المعقولات المُمتلكَةُ من طرفنا عن القضايا الأولى شيئا ما مفعولا متألفا من القضايا المعروفة والعقل الفاعل، إذ لا نستطيع أن نقول إن القضايا ليس لها مدخل في وجود المعقولات المكتسبة، ولا نستطيع أيضا أن نقول إنها وحدها بالذات فاعلات لها (إذ تبيّن بعد أن الفاعل يكون واحدا وأزليًا) كما كان يريد بعض القدامى وظنّوا أن أرسطاطليس كان يقصدها بالعقل الفاعل. وإذا ما كان هكذا فضروريّ أن يكون العقل النظريّ شيئا ما محدثا من العقل الفاعل والقضايا الأولى ويحدث أن قد يكون هذا النّوع من المعقولات بالإرادة على عكس المعقولات الأولى الطبيعيّة وكل فعل مفعول من المتألف من شيئين مختلفين ضروريّ أن يكون أحد ذينك الشيئين شبه الهيولى والأداة وأن يكون الآخر شبه الصّورة والفاعل. إذن فالعقل الذي هو فينا يتركّب من العقل الذي هو في الحالة العادية ومن العقل الفاعل إما بحيث كون القضايا هي شبه الهيولى والعقل الفاعل هو شبه الصّورة أو بحيث كون القضايا هي شبه الأداة والعقل الفاعل شبه المنشئ، إذ إنّ الهيئة فيه متشابهة. ولكن لو وضعنا كون القضايا هي شبه الأداة لحدث أن يصدر الفعل الأزليّ عن شيئين، أحدهما أزليّ والآخر لا أزليّ (أو ليُوضعْ أن قد تكون الأداة أزليّة وهكذا سوف تكون المعقولات النظريّة أزليّة)، وهذا سوف يحدث أيضا بالأحرى لو وضعنا هذه القضايا شبه الهيولى فيمتنع أن يكون شيء ما كائن وفاسد هو هيولى الأزليّ. فكيف إذن سنقدر أن ننجو من هذ المسألة ؟ لنقل إذن إذا ما قلناه من كونه ضروريًا أن تكون القضايا بالنسبة للعقل الفاعل إما شبه الهيولى أو شبه الأداة (إن كان لها مدخل في وجود المعقولات النظريّة) لم يكن قولا ذا مصاحبة ضروريّة من جهة كون الهيولى هيولى والأداة أداة بل من جهة ضرورة

أن تكون هنا نسبة وهيئة بين العقل الفاعل والقضايا التي تندمج في الهيولي والأداة بشكل ما لا لأنها هيولي حقّ أو أداة حقّ يبدو لنا أنذاك أننا نقدر أن نعرف الصيغة التي يكون العقل الذي هو في الحالة العادية من جهتها شبه الهيولي وموضوع الفاعل. ولو وُضعَت هذه الصّيغة لنا لربّما استطعنا بسهولة أن نعرف الصّيغة التي يتّصل من جهتها بالمعقولات المنفصلة. لنقل إذن : أما قول القائل إن اكتسبنا الخلاصات من العقل الفاعل والقضايا إنه ضروريّ أن تكون القضايا بالنسبة للعقل الفاعل شبه الهيولي الحقّ والأداة الحقّ فذلك القول قُلْتُ لا ضروريّ بل إنه ضروريّا فقط أن يكون هنالك تناسق من جهته قد يندمج العقل الذي هو في الحالة العادية في الهيولي وقد يندمج العقل الفاعل في الصّورة. ما هو إذن هذا التّناسق وممّ يعرض للعقل الفاعل أن يملك هذا التّناسق مع العقل الذي هو في الحالة العادية والأول أزليّ والآخر كائن وفاسد ؟ إذ كلهم يسلّمون بوجود هذا التّناسق وكأنه يجبرهم على كون المعقولات النظرية موجودة فينا عن هذين العقلين، أي عن الذي في الحالة العادية وعن العقل الفاعل. ولكن الإسكندر وكل الظانين أن العقل الهيولانيّ كائن وفاسد لا يستطيعون ردّ سبب هذا التّناسق. أما الواضعون أن العقل العمليّ هو العقل الذي هو في الحالة العادية فسوف يحدث لهم أن المعقولات النظريّة قد تكون أزليّة، ومحالات أخرى كثيرة مصاحبة لهذا الوضع. أما نحن لو وضعنا أن العقل الهيولانيّ أزليّ والمعقولات النظريّة كائنة وفاسدة على ذلك الشكل الذي قلنا، وأن العقل الهيولانيّ يعقل كلتيهما، أي الصّور الهيولانيّة والمجرّدة، فجليّ أن موضوع المعقولات النظريّة والعقل الفاعل من جهة هذا الشكل سيان وواحد، أي هيولاني وشبيه به هو المشفّ الذي يتقبّل اللّون والضّوء معا والضّوء هو منشئ اللّون، ولو تحقّق لنا هذا الإتصال الذي هو بين العقل الفاعل والعقل الهيولانيّ لاستطعنا أن نجد الشكل الذي نول من جهته إن العقل الفاعل شبيه بالصّورة وإن

العـقل الذي هو في الحـالة العـادية شـبيـه بالهـيولى، فكل اثنين يكون موضـوعهما واحدا ويكون أحدهما أكمل من الآخر ضروريّ أن تكون نسبة الأكمل إلى الأقل كمالا كنسبة الصّورة إلى الهيولى. ومن جهة هذا المعنى نقول إن نسبة كمال المقدرة المتخيّلة الأول إلى كمال الحسّ المشترك الأول هي كنسبة الصّورة إلى الهيولى، إذن وجدنا بعد الشكل الذي يمكن من جهته أن يتّصل هذا العقل بنا في الآخر والسبب الذي لا يتّصل من أجله بنا في المبدأ وبما أننا وضـعنا هذا سـوف يـحدث بالضـرورة أن يكون العـقل الذي هو فينا بالفعل مركّبا من المعقولات النظريّة والعقل الفاعل بحيث يكون العقل الفاعل شبه صورة المعقولات النظريّة والمعقولات النظريّة شبه الهيولي، وبهذا الشكل سوف نستطيع إنشاء المعقولات متى أردنا، فبما أن ذلك الذي يفعل به شيء ما فعله الخاص هو الصّورة. أما نحن فنفعل بالعقل الفاعل فعلنا الخاص يكون ضروريّا أن العقل الفاعل هو الصّورة فينا ولا شكل من جهته قد تنشأ فينا الصّورة إلاّ هذا، فبما أن المعقولات النظريّة ترتبط بنا بتوسّط الصّور الخياليّة وأن العـقل الفاعل يرتبط بالمعقولات النظريّة (فذلك الذي يفهمها واحد أي العقل الهيولانيّ) يكون ضروريّا أن يرتبط العقل الفـاعل بنا بتوسّط اتّصـال المعـقولات النظريّة. وجليّ لو كـانت كل المعقولات النظريّة موجودة فينا بالقوّة أن يكون هو مرتبطا بنا بالقوّة، ولو كانت كل المعقولات النظريّة موجودة فينا بالفعل لكان هو بالذات عندئذ مرتبطا بنا بالفعل، ولو كانت البعض بالقوّة والبعض بالفعل لكان هو بالذات عندئذ مرتبطا من جهة جزء ومن جهة جزء لا، وعندئذ نقال متحرّكين نحو الإتصال. وجليّ لو اكتملت تلك الحركة أن ذلك العقل سوف يرتبط بنا حالا على كل الأوجه ويكون جليّا آنذاك أن نسبته إلينا في تلك الهيئة هي كنسبة العقل الذي هو في الحالة العادية إلينا، ولو كان هكذا فضروريّ أن يتعقّل الإنسان بالعقل الخاص به كل الكائنات وأن يفعل الفعل الخاص به في كل الكائنات كما يتعقّل بالعقل الذي هو

في الحالة العادية لو كان متّصلا بالصّور الخياليّة كل الكائنات تعقّلا خاصا. إذن فالإنسان من جهة هذا الشكل كما يقول ثامسطيوس يشبه الإلاه في كونه كل الكائنات بأية صفة كانت وعالما بها بأية صفة كانت، إذ الكائنات ليست شيئا آخر سوى علمه. وسبب الكائنات ليس شيئا آخر سوى علمه وكم هذا النظام مدهشا وكم هذا النوع من الوجود غريبا ! ومن جهة هذا الشكل سوف يتحقّق رأي الإسكندر في ما يقول من أن تعقّل الأشياء المجرّدة سيقع باتّصال ذلك العقل بنا لا من أن التعقّل يوجد فينا بعد أن لم يكن لأنه السبب في اتّصال العقل الفاعل بنا كما كان يريد ابن باجة بل سبب التّعقل هو الإتصال ولا العكس. وبهذا تُحَلُّ المسألة عن كيف تعقّل الأزليّ تعقّلا جديدا ويكون أيضا جليّا من ذلك لم لا نتّصل بهذا العقل في المبدأ بل في الآخر، إذ لو كان هو الصّورة فينا بالقوّة لكان متّصلا بنا بالقوّة وما دام متّصلا بنا بالقوّة يستحيل أن نتعقّل به أي شيء، ولكن لو أصبح هو الصّورة فينا بالفعل (وسوف يكون ذلك عند اتّصاله بالفعل) لتعقّلنا عندئذ به كل ما نتعقّل ولفعلنا به الفعل الخاص به. ومن هذا يظهر أن تعقّله ليس أي شيء من العلوم النظريّة بل هو شيء ما جارٍ مجرى الشيء المُحْدَث بالطبع بواسطة تعلّم العلوم النظريّة، ولذا لا يُستَبْعَدُ أن يتعاون البشر في هذا المعنى كما يتعاونون في العلوم النظريّة، ولكنه ضروريّ أن يوجد ذلك جاريا من العلوم النظريّة لا من غيرها. فالمعقولات الكاذبة يستحيل أن تملك الإتصال بما أنها لا شيء جاريا المجرى الطبيعيّ بل هي شيء ما لم يكن مقصودا كالإصبع السادس والمشوّه في الخلقة. وجليّ أيضا لو وضعنا أن العقل الهيولانيّ كائن فاسد أننا سوف لا نجد آنذاك أي طريق قد يرتبط العقل الفاعل من جهته بالعقل الذي هو في الحالة العادية ارتباطا خاصا، أي ارتباطا شبيها باتّصال الصّور بالهيولات. ولو وُضِع هذا الإتصال لما كان اختلاف بين اقترانه بالإنسان وبكل الكائنات إلاّ باختلاف فعله فيهما.

ومن جهة هذا الشكل سوف لن تكون نسبته إلى الإنسان إلاّ نسبة الفاعل إلى الإنسان لا نسبة الصّورة وتحدث المسألة التي قالها الفرابي في نيخوماخيا (*Nichomachia*)، فالإيمان بإمكان اتصال العقل بنا هو في بيان كون نسبته إلى الإنسان هي نسبة الصّورة والفاعل لا نسبة الفاعل فقط. إذن ظهر لنا هذا في هذا الشكل المطلوب، وإذا ما ظهر لنا من بعد أكثر سوف نكتبه .....

37 – ولما تبيّن ما هي أجناس قوى النّفس الفاهمة وأنها نوعان، أي الحسّ والعقل، يجب علينا الآن أن نقوم بتلخيص عن النّفس وأن نقول من جهة التعريف إنها بأية صفة كانت كل الكائنات، إذ كل الكائنات هي إما محسوسة أو معقولة. أما هيئة المحسوسات تجاه الحسّ فهي كهيئة المعقولات تجاه العقل والحسّ تجاه المحسوس [*] إذن يحدث بالضرورة أن تكون النّفس هي كل الكائنات على واحد من الأشكال التي يمكن أن نقول من جهتها إن النّفس هي كل الكائنات .....

38 – بعد أن بيّن أن النّفس هي بأي شكل كان كل الكائنات بدأ يبيّن ذلك الشكل وقال : لنقل إذن إن العلم إلخ يعني لأن الفروق التي تنقسم الكائنات بها هي عين فروق النفس (وهي القوّة والفعل، فكما أن الحسّ والعقل هما إما بالقوّة أو بالفعل كذلك كل محسوس ومعقول هما إما بالقوّة أو بالفعل. وإذا كان هكذا لو كان الحسّ بالقوّة لكان المحسوس بالقوّة ولو كان بالفعل لكان المحسوس بالفعل وكذلك الحال بالنسبة للعقل مع المعقول) يكون ضرورياً أن يقال حقّاً إنّ ذلك الجزء من النّفس هو ذلك الجزء من الكائنات، إذ الأشياء التي فروقها هي عينها بالذات هي عينها في ذلك النوع من جهة ما تملك نفس الفروق.

(*) مقطع ميؤوس من فهمه أشير إليه في النّص اللاّتيني بصفحة 503 + *sensus ad sensatum* + (*locus desperatus*).

إذن فالعقل هو المعقول والحسّ هو المحسوس، ثم قال : فيكون ضروريّاً إلخ يعني ولأنه لا يوجد إلاّ هذان النوعان إما أن يكون العقل المعقول الموجود خارج النّفس أو صورته، وكذلك يكون الحسّ مع المحسوس. ويستحيل أن يكون الكائن بالذات معقولا أو محسوسا، أي بصورته وهيولاه، كما كان يظن القدامى (فعندئذ لو تعقّلت النّفس حجارة لكانت حجارة ولو [تعقّلت] خشبا لكانت خشبا). يبقى إذن أن يكون ذلك الذي يوجد في النّفس من الكائنات هو الصّورة فقط لا الهيولى وكان يعني هذا لما قال : فالحجارة إلخ أي فالحجارة لا توجد في النّفس بل فقط صورتها، ثم ذكر أن ذلك هو السبب الذي لا تتقبّل النّفس من أجله صورا كثيرة مختلفة كاليد التي هي العضو الذي هو متقبّل كل الأدوات وقال : ولهذا فالنّفس هي كاليد إلخ.....

39 - وبما أن الجسم من جهة ما يُعْتَبَرُ وهو أعمّ جنس من الأشياء المحسوسة يوجد في المحسوسات ذاتها وهو الصّورة العامة للمحسوسات من جهة كون العقل يميّزها ويجرّدها من المحسوسات، ثم قال : والمعقولات هي إلخ يعني وبما أن الجسم الذي هو أعمّ المعقولات يتجرّد بالعقل ولكنه موجود في الأشياء المحسوسة يكون ضروريّاً أن تكون الصّور موجودة في العقل من جهة السرعة والشيء سريع التّحول لا القارّ وأن تكون تلك الصّور عينها موجودة خارج النّفس في الأشياء المحسوسة من جهة ما أن الهيئة توجد في مالك الهيئة والشيء القارّ في الشيء المنفعل ثم قال : ولذا من لا يحسّ بأي شيء لا يتعلّم أي شيء، يعني ولأن المعنى المعقول هو عين الشيء الذي يدركه الحس في المحسوس يكون ضروريّاً ألاّ يتعلّم أي شيء من لا يحسّ بأي شيء من جهة المعرفة والتّفكير بالعقل، ثم قال : لو رأى إذن إلخ أي وهذا بالذات هو السبب الذي من أجله لو رأى العقل الذي هو فينا شيئا ما وفهمه لما فهمه في ذاته إلاّ مقترنا بخياله، إذ إنّ الخيالات هي ضروب من المحسوسات للعقل وهي إليه في مقام المحسوسات عند غياب المحسوسات، ولكنها محسوسات لاهيولانيّة، ثم

قال : فالخيال هو شيء آخر إلخ أي وقلنا إن الخيالات هي من جنس الأشياء المحسوسة وليست بالعقل لأن العقل يملك إيجابا وسلبا خاصين أما الإيجاب والسلب فهما غير الخيال وأما التّصديق واللاّإيمان الموجودان في العقل فلا ينشآن من الحسّ بل من المنطق من جهة تركيب الإعتقادات المُمتَلَكة من الحسّ بعضها ببعض. وقال هذا لأن التّشكيك هو في القضايا الطبيعيّة (التي لا نعلم من أين تأتي أو متى ؟) هل هي صادرة من الحسّ أم لا ؟ ويقال : ربما لا تصدر عن الحسّ ككثير الخلاصات، ثم قال : أما الإعتقادات الأولى فبماذا تختلف ؟ أي كما يبدو لي إذن بماذا يمكن أن يقول أحد إن القضايا الأولى تختلف عن المحسوسات ولا تحتاج إليها إطلاقا، ولذا فهي غير الخيال ؟ إذ إنّ القضايا الأولى ولو سلّمنا بأنها لا خيال مع ذلك يبدو أنها مع الخيال، وهذا يبرز أنها تحتاج إلى الحسّ. وهذا هو القول الكامل في العقلانيّة .....

40 - بعد أن أتمّ القول في القوى المفكّرة عاد للقول في القوّة المحرّكة في المكان وبدأ يعطي السبب الذي بدأ من أجله يتكلّم عن هذه القوّة وقال : وبما أن نفوس الحيوانات إلخ أي وبما أن القدامى اعتادوا تحديد نفوس الحيوانات بقوّتين إحداهما هي الفاهمة المفكّرة أما الأخرى فالمحرّكة في المكان، وكنّا قد حدّدنا القول في القوّة المفكّرة بذلك الذي قلنا في قوّتي الحسّ والعقل، يجب علينا أن نقول الآن في المحرّك في المكان ما هو بالنّسبة للنّفس، ثم قال : وهل هو جزء إلخ أي ويجب علينا أن نتساءل أيضا عن هذه القوّة هل هي جزء من النّفس أم كل النّفس، وإن كانت جزءا من النّفس هل هي منفصلة عن الأخريات ماهيّةً وموضعاً كما كان يرى الكثير من القدامى أم هل تختلف فقط ماهيّةً وحداً، ثم قال : وإن كانت جزءا منها إلخ أي وإن كانت هذه القوّة جزءا من النّفس هل هي جزء من تلك الأجزاء التي قيلت من طرف القدامى أم ليست أحدها بل غيرها .....

41 – تنتصب في هذا الإستقصاء مسألة مشتركة بين كل قوى النّفس، وهي كيف تكون أجزاء النّفس تكثّرا وواحدا وكم هي ؟ ثم أعطى الوجه الذي حسبه تصعب معرفة كم هي أجزاؤها وقال : إذ تبدو إلخ أي يبدو إذا ما أراد أحد أن يحصيها أنها لا نهائية أكثر منها نهائية، فأجزاؤها ليست تلك الأجزاء التي اعتاد الناس إحصاءها عندما يحدّدون النّفس، وقال بأية صفة كانت. فلو أراد أحد أن يعدّ النّفس النزوعيّة من جهة عدد الأشياء التي تنزع إليها لبدا له أنها لا نهائية، ويشير إلى إفلاطون القائل إن أجزاء النّفس هي ثلاثة : العقلانيّ والتّائق للغضب والشّهوانيّ، ووضع القابل للغضب والشهوانيّ كائنين وهما لقوّة واحدة أي للنّفس النزوعيّة، ثم قال : والبعض يقسّمون إلخ أي ويخطئون ويضلّون في هذا إذ يبدو أن النّفس تنقسم من جهة الفروق الواجب امتلاكها لها في الأجزاء التي بينها فارق أكبر من الذي هو بين تلك الأجزاء التي يقسم النّفس إليها، ثم أحصى تلك الأجزاء وقال : أي القوّة الغاذية إلخ أي مثلا كون النّفس تنقسم إلى قوّتين الغاذية والمحسّة، إذ لا أحد يقدر أن يضع النّفس المحسّة في القوّة العقلانيّة ولا في اللاّعقلانيّة بما أنها ليست من التي تفتقر للمنطق فهي ضرب من الفهم ولا من التي تملك منطقا، فالمنطق لا يوجد في كل الحيوانات، وكان ينوي أن يعرّف بذلك خطأ هذين المقسّمين أي مقسّمها إلى عقلانيّة وتائقة للغضب وشهوانيّة ومقسّمها إلى عقلانيّة ولا عقلانيّة، فمن يقسّمها إلى هذين النوعين يقدر بصعوبة أن يضع في كليهما ملكات كثيرة، مثلا الحس والخيال. أما من يقسمها إلى تلك الأنواع الثلاثة فقد ضلّ على وجهين، إذ أهمل فروقا كثيرة مثلا الإغتذاء والتّخيل وقسّم أيضا قوّة واحدة، أي النزوعيّة إلى أكثر من [ملكة] واحدة، ولو كانت النّفس منقسمة هذا التّقسيم لكانت عندئذ أجزاء النّفس لانهائيّة كما يشير في الأول .....

42 – وتحدث لنا مسألة سواء أحصينا قوّة الخيال في أية واحدة اتّفقت من تلك القوى الثلاث أو في اثنتين، أي هل إن تلك القوّة هي إحدى تلك القوى التي قسّمنا إليها أجزاء النّفس أم [هل هي] مختلفة عنها ؟ وبالخصوص لو وضع أحد أن أجزاء النّفس مختلفة في الحدّ والموضع، ثم قال : ولا يُحْتَمَل إلخ أي ولا يُحْتَملُ أن نقسّم تلك القوّة التي يُعْتَبرُ أنها مختلفة عن كلها في الحدّ والفعل (ويقصد القوّة الشهوانيّة) وأن نضعها في مالك المنطق وفي المفتقر إلى المنطق وألاّ نضعها خاصة بواحد من ذينك النوعين كما هي الهيئة بالنسبة لقوى النّفس الأخرى بل في كليهما، فالقوة الرئيسيّة لا توجد إلاّ في النّفس العقلانيّة (وكان يقصد ذلك عندما قال في الجزء التفكيري) واللاّرئيسيّ كالشّهوة والغضب يوجد في اللاّعقلانيّ، ولكننا نرى تلك القوّة تُعَدُّ من جهة عدد المقدرات بحيث لو كانت أجزاء النّفس ثلاثة لوُجِدَتْ عندئذ الشّهوة في جميعها. وكان يقصد ذلك عندما قال : إذن إن النّفس إلخ .....

43 – بل نحن لم نكن نقصد هذه المسائل في هذا الموضع، فمقصدنا هو الإستقصاء في ماهيّة ذلك الذي يحرّك الحيوان في المكان، ثم قال : ويُعْتَبرُ أن الحركة إلخ أي ويُعْتَبرُ أن حركة الحيوان من جهة الزّيادة والنّقصان توجد في كل الحيوانات وأن مثل ذلك ينسب إلى القوّة التي تحرّك إلى التوليد وإلى الإغتذاء، وكان ينوي أن يعرّف به كون تلك الحركة هي غير الحركة المحليّة الموجودة في المتحرّك محليّاً وإن كانت كلتاهما في المكان وكون المحرّك فيهما مختلفا، ثم قال : ومن بعد سوف ننظر إلخ أي وبعد أن نتكلّم عن هذه القوّة سوف ننظر في التّنفس والنّوم والسّهر بما أن كليهما حركتان من النّفس ولهما مسائل كثيرة .....

44 – ولأن فعل القوّة الغاذية دائم وينسب إلى النّبات، أما فعل هذه القوّة فليس بدائم ولا بكائن في النّبات، وتلك الحركة التي هي في

المكان تكون دائما مع الخيال والشهوة لشيء ما (فلا شيء يتحرك إراديًا إلاّ إمّا باشتهاء شيء ما أو بالنّفور منه)، فلو كانت إذن تلك الحركة من النّفس الغاذية لحدث أن تكون تلك النّفس مشتهية ومتخيلة، ولو كانت القوّة الغاذية محرّكة في المكان لحدث أن يتحرّك النّبات في المكان، ولو تحرّك النّبات في المكان لملك آنذاك تلك الهيئة، أي خيالا وشهوة ولملك أيضا أداة عضويّة بواسطتها تقع الحركة .....

45 – ويلزم أيضا من جهة هذا الوجه أن تكون تلك القوّة المحرّكة في المكان غير الحسّ، إذ أن كثيرا من الحيوان يحسّ ولا يتحرّك إطلاقا. والضرورة ألاّ تتحرّك هذه الحيوانات إطلاقا فبما أن الطبيعة *(Natura)* لا تفعل شيئا عبثا، أي ألاّ عضو يفعل بدون عون، ولا تنقص أيّا من الأشياء الضروريّة أي أنها لم تحذف لحيوان عضوا يملك فيه عونا ضروريّا (إلاّ لو كان ذلك بسبب السقوطات الحادثة في أصغر جزء مثلا الإصبع السادس). وتلك الحيوانات اللاّمتحرّكة لا تملك عضو المشي وهي مع ذلك كاملة لا مشوّهة (والدليل على ذلك أنها تنجبُ الشبيهات بها وتملك أيضا في حياتها النّضوج والتّدهور كالكائنات الطبيعيّة الأخرى التي يكون وجودها طبيعيّا). لذا فالضرورة ألاّ تكون تلك الحيوانات متحرّكة ولذا لا تملك أعضاء الحركة. ويجب أن تعلم أنه لا يستخدم حجّة المصاحبة *(luco concomitantie)* في بحض كون تلك القوى محرّكة إلا من حيث كون مطلوبه هو السبب القريب من الحركة وإلا لكان الحسّ آنذاك أحد أسباب تلك الحركة، ولكن سببا بعيدا .....

46 – يمكن أن يُفْهم بالجزء التفكيري العقل النظريّ وبالجزء الذي يقال عقلا العقل العمليّ، ولهذا قال : فالجزء التفكيريّ لا يرى إلخ يعني فالجزء النظريّ لا ينظر في الأشياء العمليّة في شيء ما مفيد مُسْعَى إليه ولا في شيء ما مضرٌ منفور منه. أما الحركة في

المكان فلا توجد إلاّ في السعي (إلى) أو في النّفور (من)، ثم قال : وليس أيضا مما إلخ أي وليس أيضا جزء العقل الذي طُبِع على النّظر في المُسعَى إليه والمنفور منه والذي يهزّ العضو المتحرّك إلى الحركة نحو الشيء اللذيذ أو العضو المتحرّك في الخوف إلى الحركة كما يعرض لنا عندما نتخيّل أنّ شيئا ما لذيذ أو مخيف أن يتحرّك فينا العضو الخاص بذلك الشيء اللذيذ وينقبض القلب آنذاك عن ذلك الشيء المخيف والعقل لا يرى شيئا منه بل نراه لا يتحرّك عن ذلك الشيء المخيف أو نحو ذلك الشيء اللذيذ. وكان يقصد ذلك عندما قال : أما القلب إلخ هكذا سقط [شيء] في الكتابة وربما ينقص منها كون المعنى كان يكون هكذا يعني : أما القلب فيتحرّك من الخوف أو من اللّذة عندما يتحرّك عضو آخر من اللّذة، ويبرهن ذلك ما وجدناه في ترجمة أخرى أي .....

....

47 - ونرى أيضا أن العقل كثيرا ما يأمرنا بالسعي إلى شيء ما أو بالنّفور منه، ولكن على الرغم من ذلك لا يتحرّك الإنسان من إيجابيّة العقل بل مما يتّفق مع اللّذة كما يعرض للإنسان الخليع الذي لا يكبح جماح نفسه، ثم قال : وعموما إلخ ويعني عموما كثيرا ما نرى أن كثيرا من العالمين بصناعة ما لا يفعلون بتلك الصناعة كما نرى كثيرا من الأطباء لا يعالجون أنفسهم عندما يمرضون. وهذا ليس إلاّ لأن محرّكا آخر هو الرئيسي في فعل تلك الأفعال التي تُفْعَلُ بالمعرفة والصّناعة، وإلاّ لحدث أن يفعل كل مالك لمعرفة عمل ذلك الذي يعرفه ......

48 - إذن فما يسود في تلك الحركة وما يخصّها ليس بالمعرفة بما أننا كثيرا ما نتحرّك بالشّهوة ولو يرى العقل أننا يلزم ألاّ نتحرّك بها، وما يسود أيضا في تلك الحركة ليس أيضا بالشّهوة لأن كثيرا من الناس يشتهون ولكن لا يتابعون الشّهوة بل العقل. وبعد أن بيّن أن

الحركة المحليّة محال أن تنسب إلى إحدى هاتين القوّتين بانفراد، ويبدو أيضا أن كلتيهما لا تملك مدخلا في التّحريك (فالحركة لا تقع بدون الشّهوة ولا بدون العقل أو الخيال)، قال : يظهر إذن إلخ يعني ويظهر إذن مما قلنا أن فاعل الحركة اثنان، أي العقل والشّهوة أو الخيال الذي هو شبيه بالعقل، ففي أكثر الأشياء نتحرّك من الخيال بدون أية معرفة كما تتحرّك الحيوانات وأما الحيوانات الأخرى فلا تملك الفكر بل تملك الخيال مكان الفكر. إذن فهاتان القوّتان هما المحرّكتان من مكان إلى مكان، أي الشّهوة والعقل أو الخيال ......

49 – والعقل الذي نفعل به (وهو تفكيريّ عمليّ) يختلف عن النظريّ في الكمال والغاية، إذ غاية النظريّ هي العلم فقط وأما [غاية] العمليّ فالعمل، ثم قال : وكل شهوة إلخ يعني ولأن كل شهوة اشتهاء شيء ما لذا فالشّهوة ليست المبدأ المحرّك للعقل العمليّ بل ذلك المشتهى يحرّك العقل وآنذاك سوف يشتهي العقل ولو اشتهى لتحرّك عندئذ الإنسان، أي بالقوّة الشهوانيّة التي هي العقل أو الخيال، ثم قال: ولذا بالضّرورة إلخ يعني وبما أن مبدأ الحركة هو من المشتهىٰ يظهر أن هاتين القوّتين تحرّكان الإنسان، أي الشّهوة والموافقة اللّتين تكونان تجاه العمل من جهة هذا الشكل أي أن فاعل الشّهوة ومحرّكها الذي هو العقل ذاته، ولكنه محرّك لأنه يفعل اشتهاء الشيء. وكان يقصد ذلك عندما قال : فالمشتهى إلخ يعني فلأن المشتهى بالذات هو الذي يحرّك الشيء الذي يفهم (وهو العقل العمليّ أو الخيال) وعندما يفهم العقل سوف يشتهي بالعلم ويتحرّك بالشّهوة فالضرورة أن يكون العقل بالذات محرّكا من جهة ما هو مُشتَه لا من جهة ما هو فاهمٌ ولا من جهة كون الشّهوة قوّةً غير العقل وهي أيضا محرّكة من جهة ما سوف يبيّنه من بعد. وهذا الذي قاله هو في العقل العمليّ لابدّ أن يفهم في الخيال، فالحيوانات تتحرّك عموما عن الخيال. إذن لو كانت صورة مُتخيَّلةً عن الفكر لنُسبتْ آنذاك

الحركة إلى العقل العمليّ، ولو لم تكن عن الفكر لنُسبتْ آنذاك إلى ذات القدرة المتخيِّلة .....

50 – ومبدأ تلك الحركة الذي هو من الشيء المشتهى سوف يكون في الزمان الذي يتحرّك الخيال فيه عن الشيء المشتهى بدون النّزوع، فالخيال يفهم في الأول المشتهى، أي ينفعل عنه من جهة الفهم. وعندما يفهمه ربّما سوف يشتهيه ولو اشتهاه ولو لم تكن هنالك شهوة أخرى مضادّة ولا ملكة أخرى مضادّة في النّفس سوف يحرّك آنذاك الحيوان في المكان نحو ذلك المشتهى، ثم قال : إذن المحرّك واحد يعني إذن فبما أن المحرّك الذي هو المشتهى واحد سوف يحدث أن يكون ذلك الذي يتحرّك عنه، والذي هو محرك الحيوان أي الملكة الشهوانيّة، واحدا أيضا. وذلك هو إما العقل أو الخيال من جهة كون كليهما مشتهيا ولو كان محرّك الحيوان اثنين أي العقل من ذاته والملكة الشهوانيّة من ذاتها من جهة كونهما مختلفين لما صدرت آنذاك حركة الحيوان عنهما إلاّ عرضا، أي بواسطة الطبيعة المشتركة بين تينك الملكتين والتي قد تكون غير كلتيهما، ثم قال : أما العقل في الواقع إلخ يعني ولو كان هكذا لحدث أن يحرّك العقل من ذاته والشّهوة أيضا من ذاتها الحيوان وليس هكذا فالعقل لا يبدو يُحرِّكُ إلاّ إراديّا كما أن الخيال لا يبدو يحرّك بدون شهوة والفارق بين الإرادة والشّهوة هو عندما تحرّك الإرادة والشّهوة أن الإرادة تحرّك آنذاك من جهة التفكير، أما الشّهوة فلا تحرك من جهة التفكير، ثم قال : والشّهوة هي ضرب من النّزوع هكذا سقط [شيء] في الكتابة وهو غالط ويجب أن يُقْرأ : والنّزوع هو ضرب من الشّهوة، أي أن جزء النّفس الشهوانيّة هو المحرّك على العموم. إذن لو اشتهت بتفكير لقيل [ذلك] إرادة ولو كان ذلك بدون تفكير لقيل نزوعا. وتبرهن على هذا الخطأ ترجمة أخرى يقال فيها : أما النزوع فيحرّك بدون تفكير لأن النّزوع هو نوع من الشّهوة .....

51 - وكل فعل من العقل صائب وأما الأفعال التي تنشأ عن النّزوع والخيال فتكون تارة صائبة وتارة لا. ولذا فالجزء النّزوعيّ يحرّك دوما لأنه يحرّك إلى الصائب واللاّصائب وأما العقل فلا يحرّك إلاّ إلى الصائب فقط. ولذا فلا يحرّك دوما، ثم قال : ولكن هذا إما خير إلخ يعني ولكن هذا الذي تحرّك نحوه القوّة النزوعيّة هو إما الخير أو يُعتَبَرُ أنه الخير ولكن ليس بالخير وذلك الخير الذي تتحرّك نحوه تلك القوّة ليس بالخير المشترك بين الكل، إذ أن ذلك الخير الذي هو بالفعل دوما محمود بالبساطة. وكان يقصد ذلك عندما قال : لكن ليس في الكل إذ أن ذلك الخير العمليّ هو المحمود، أي ذلك الخير الموجود في كل [القوى] فذلك الخير الذي هو دائما عمليّ هو المحمود، ثم قال : والعمليّ هو ذلك الذي يملك الشيء بوجه آخر أي والخير الذي هو الفعل المحض هو الخير الذي يحرك بوجه غير الوجه الذي تحرّك من جهته تلك الأشياء الحسنة التي تكون تارة بالقوّة وتارة بالفعل. ويمكن أن يُفهَم بهذا الذي قاله : ولكن ليس في الكل يعني ليس كليّاً يعني والخير الذي تتحرّك نحوه تلك القوّة ليس الخير من جهة الكل، أي دائما وبالبساطة فذلك الخير الذي هو بالفعل يُوضَعُ كونه محمودا أو بصفة أخرى : لكن ليس في الكل يعني ولكن الخير الذي تفهمه تلك القوّة ليس بالخير الموجود محمودا من كل القوى بل الخير بالنسبة للعقل العملي هو المحمود لدى تلك القوّة وهو الخير الذي يمكن أن يوجد على غير الوجه الذي يكون من جهته الخير وأما الخير المشترك بين كل [القوى] فهو الخير المحض. والمعنى في هذه الأشياء هو القريب وكأني بهذا الأخير يبدو أكثر مطابقة معه .....

52 - ظهر بعد من هذا القول أن من قدرات النّفس مثل هذه القدرة التي تفهم الشيء وتشتهيه وهي القدرة المحرّكة للحيوان، وهي التي تقال نزوعيّة وأولئك الذين من عادتهم تقسيم النّفس إلى ثلاثة أجزاء أو إلى اثنين كان يجب لو كانوا ينوون تقسيمها من جهة القدرات اللاّزم

امتلاكها أن يقسموها إلى أجزاء أكثر لكونها تملك أجزاء أكثر من تلك الثلاثة، مثلا الغاذي والمحس والفاهم والمفكر .....

53 - يمكن أن يفهم : والنّزوعات التي هي في النّفس النزوعيّة بسبب اختلافها تتناقض في التّحريك بعضها بعضا أو بصفة أخرى : ويسبب اختلاف نزوع النّفس الشهوانيّة عن العقل تتناقض بعضها بعضا. وهذا هو أجلى، ثم قال : ويعرض هذا إلخ يعني وهذا يعرض في ذات الشيء عندما تكون أنواع النّزوعات فيها متضادّة، وهذا النوع من التضادّ لا يُوجدُ إلاّ عند الحيوان الذي يدرك الزمان لأنه يدرك من الشيء في الزمان الحاضر غير ذلك الذي هو في المستقبل، مثلا الحكم على كونه الآن عذبا وفي المستقبل مؤلما، ثم قال : والعقل سوف يُجْبِرُ على المنع، وكان يريد أن يبيّن اختلاف هذين النّوعين من النّزوع، أي نزوع العقل ونزوع النّفس الشهوانيّة، فالنّفس الشهوانيّة تحرّك نحو الشيء الذي هو بالفعل عذب وأما النّفس العقلانيّة فكثيرا ما تمنع من ذلك بسبب الضّرر المستقبليّ، مثلا الجماع والسكر، ثم قال : فيُعْتَبَرُ إذن إلخ يعني إذن يعتبر كثيرون الشيء ذا العذوبة الحاضرة عذبا بالبساطة وقط مؤلما لأن القدرة الشهوانيّة لا تتمعّن في الألم الحادث في المستقبل .....

54 - والمحرّك الأول في هذه الحركة هو الشيء المشتهى من جهة ما هو مشتهى، فالشيء المشتهى يتقدّم على كل محرّكات الحيوان في تلك الحركة لأنه يحرّك ولا يتحرك، وتلك هي هيئة المحرّك الأول، ثم قال : لأنه يحرّك الخيال والعقل يعني وهو محرّك لأنه يحرّك الخيال (لو كانت الشّهوة للجزء المتخيّل) أو العقل (لو كانت الشّهوة لهذا الجزء من النّفس)، ثم قال : أما المحرّكات فهي كثيرة في العدد يعني أما المحرّكات التي تقع تلك الحركات بها فهي أكثر من واحد، ثم قال : لأن الأشياء التي تقع الحركة بواسطتها إلخ يعني ويحدث

أن يكون المحرّك أكثر من واحد بسبب ذلك الذي تبيّن في الاقـاويل العامّة *(in sermonibus universalibus)*، أي إنّ كل حـركـة تقـع بواسطة ثلاثة أشياء، أي أن أولها هو المحرّك الذي لا يتحرّك والآخر ذلك الشيء الذي يحرّك به (وهو محرك ومتحرّك) وأما الثالث فهو متحرّك ولا محرك، ثم قال : والمحرّك على نوعين إلخ يعني وقد تبيّن هنالك أنّ المحرك على نوعين أي محرك لا متحرك (وذلك هو الأول) والمحرّك الذي يتحرّك (وذلك هو الذي يحرّك المحرّك الاول به)، ثم بيّن ما هو كل واحد من تلك [المحرّكات] الثلاثة في هذه الحركة وقال : أما اللامتحرّك فهو الخير المعقول إلخ يعني أما ذلك الذي يكون في هذه الحركة محرّكا لا متحرّكا فهو الخير المعقول الذي تدركه النّفس الشهوانيّة وأما المحرك المتحرّك فهو الشيء المشتهى، أي عضو الجسم الذي يكون جزء النّفس هذا فيه. أما الشّهوة فهي الحركة التي تكون عن الشيء المشتهي بتوسط العقل بالفعل، وربّما كان يقصد هذا عندما قال : لأن الشّهوة هي الحركة، أي التي هي بالفعل، أي الشّهوة التي تكون عن الشيء المشتهى بالفعل أو بصفة أخرى : أي الشّهوة التي هي الشّهوة بالفعل. أما المتحرّك اللامحرّك الذي هو الشيء الثالث في هذه الحركة فهو الحيوان، ثم قال : والأداة هي الشّهوة إلخ يعني وبما أن في ذلك الشيء الذي يحرّك المحرّك الاول به الضّرورة هي أن يكون جسما لأنه متحرّك من جهة ما تبين في الأقاويل العامة. وبما أن تلك الشّهوة هي ذلك الشيء الذي يحرّك المحرّك الأول به إذن فالشيء المشتهى الذي يتحرّك الحيوان بتوسطه هو الجسم والشّهوة هي صورته. ولذا يجب أن نطلب هذه الأشياء التي تقع تلك الحركة بها حيث يتكلم عن الأفعال المشتركة بين النّفس والجسم أي في جزء العلم الطبيعي *(in parte Scientie Naturalis)* حيث يتكلم عن هذه الأفعال المشتركة كالنّوم والسّهر، وهو تكلم عن هذا في المقالة التي ألفها عن حركة الحيوان *(de Motu Animalium)* إلاّ أن هذه المقالة لم تصلنا بل

ما كان نُقل إلينا عن تلخيص نيقولاوس [المشاء] كان زهيدا ....(*)

55 – بعد أن عرّف بكون الطلب في الأشياء التي تقع تلك الحركة بتوسطها أنسب بموضع آخر بدأ يذكر هنا ضربا من شيء عام وقال : وأقول الآن عموما إلخ يعني وأقول الآن إن الجسم يتحرّك عن أداة أولى بحيث أن الأداة الأولى التي تحركه والتي هي موضوع النّفس الشهوانيّة تكون في جسم الحيوان في موضع واحد عنه تُدْفَعُ أجزاء جزء الحيوان المتحرّك وإليه تُجْذَبُ أجزاء ذلك الجزء من طرف تلك الأداة. ففي كل حركة متركبة من الجذب والدّفع الضرورة تكون أن يكون المبدأ الذي يأتي الدفع منه هي الغاية التي يكون الجذب نحوها، ولذا قال : كالحركة الدائريّة فالحركة الدائريّة متركبّة من جذب ودفع. أما كون حركة الحيوان متركبّة من جذب ودفع فجليّ بما أنه عندما يتحرّك الجزء الأيمن منّا ونكون اعتمدنا على الأيسر سوف تدْفَعُ بعض أجزاء ذلك الجزء إلى الأمام وسوف تُجْذَبُ بعضها، وهي الأجزاء التي تكون إلى الوراء والجذب والدّفع ليسا فيها بالإستقامة بل من جهة خطوط لا مستقيمة بل معوجّة أكثر منها مستقيمة. ولذا يتشابهان مع الدائرة والأداة التي يشتهي الجسم أولا وعلى العموم بها هي لا معروفة منّا ومكان هذا القول وجدنا في ترجمة أخرى قولا أجلى هكذا : ....
ثم قال : ففي هذا يوجد تقوّس وتقعّر يعني ففي كل ما يتحرّك من جهة الدّفع والجذب لا استقامة يحدث أن يكون التّقعر والتّقوس بحيث يكون التّقوس سكونا سوف يكون عنه مبدأ الدفع وإليه سوف تؤول غاية الجذب ويكون التّقعر حركة كما هي هيئة الجسم المتحرّك بالإستدارة، إذ لكل جسم يتحرّك بالإستدارة حركة تتركّب من الجذب والدفع كما قيل في [الكتاب] السابع من الطبيعيّات

(*) *Ch Nicolai Peripatetici abbreviatio tractatus Aristotelis de Motu Animalium.*

(in septimo Phisicorum)، ثم قال : أما ذلك فهو غاية وأما هذا فمبدأ إلخ يعني وذلك الجزء الساكن هو بالحركة غاية الجذب وبالحركة مبدأ الدفع، ولذا تكون الضرورة أن يكون المتقوّس أو ذلك الذي يكون مكان المتقوّس ساكنا وأن يكون المتقعر أو ذلك الذي يكون مكان المتقعّر متحركا، وإن كان المبدأ والغاية في تلك الحركة مختلفين حداً. أما في المقدار فهما واحد كالقطر. وهذا هو عكس الحركة المستقيمة، أي أن المبدأ والغاية فيها مختلفان حدّا ومقدارا والعضو الذي هو مثل هذا في الحيوان هو القلب من جهة ذاته، ثم قال : فكل ما يتحرّك يتحرّك من جهة ضرب من التّقوّس يعني وكان ضروريًا أن يكون في الحيوان مثل هذا العضو ساكنا بما أنه مبدأ حركة الدّفع وغاية الجذب بسبب ما أن كل ما يتحرك من جهة الجذب والدّفع ضروريّ أن يكون من جهة شيء ما متقوّس ساكن تصل إليه الحركة الجاذبة ومنه تبدأ الحركة الدافعة. ولذا يكون ضروريا أن يكون في كل شيء كهذا ما هو قارْ يكون مبدأ وغاية كالقطر في الدائرة. وينبني هذا القول على قضيتين إحداهما أن حركة الحيوان في المكان تتركّب من الدّفع والجذب والثانية هي أن كل حركة متركّبة من الجذب والدّفع لابدّ أن تملك شيئا ساكنا منه يكون مبدأ الحركة الدافعة وإليه تكون غاية الجاذبة، إذ يظهر أن في كل حركة الضرورة أن يكون ذلك الذي تكون الحركة عنه والذي تكون الحركة إليه ساكنا، فلو كانت الحركة إذن متركّبة من الدّفع والجذب لحدث أن يكون هذا الشيء الساكن عينه. إذن لو سلّم بهاتين القضيتين لاستخلص منهما أن يكون في الحيوان عضو ساكن منه تبدأ حركة الدّفع وإليه تصل، وبما أننا نرى أن العضو الأخير الذي يسكن في الحركة المحلية هو القلب فالضرورة أن يكون مبدؤها منه. لابدّ إذن أن تُفهم هذه الحجّة. هكذا وهاتان القضيّتان جليّتان وظاهرتان، ولكن التّثبت منهما بالإستقراء وإعطاء أسباب الظواهر في هذا خاصّان بالقول في حركة الحيوان المحليّة .....

56 – ولأن الشيء من جهة ما هو الحيوان يملك النّزوع فالضروري أن يتحرّك بذلك المعنى وكل نزوع لا يكون بلا خيال، إذ أن كل متخيّل إما يملك تلك الصّورة المتخيّلة التي يتحرّك منها عن الحسّ أو يملكها عن الفكر. أما عند الإنسان فتُمْتَلَكُ عن الفكر وأما عند الحيوانات الأخرى فعن الحسّ ولو وضعنا كون كل نزوع يقع عن الخيال. أما الخيال فيقع عن الحواسّ الخمس عند الحيوانات الكاملة يجب أن ننظر كيف تتحرّك الحيوانات اللاّكاملة التي لا تملك إلاّ اللّمس فقط. وجليّ إذا ملكت هذه الإلتذاذ والتألمّ أنه ضروريّ أن تملك نزوعا، ولكن لو وضعناها تملك نزوعا لكان ضروريّا أن تملك الخيال ولكنه يُعْتَبَرُ أنها لا تملك الخيال بما أنها لا تتحرّك نحو المحسوسات إلاّ لدى حضورها أو تتحرّك حركة لا محدودة ولكن مهما كانت نوعا لنقل كما أنها تتحرّك حركة لا محدودة، أي نحو معنى لا محدود، إنه يبدو كذلك أنه تتخيّل خيالا لا محدودا بما أنها تحس إحساسا لا محدودا .....

57 – والخيال يوجد عند الحيوانات الأخرى. أما الفكر فعند العقلانيّة، فاختيار فعل هذا الشيء المتخيّل ولا ذاك هو من فعل الفكر لا من فعل الخيال، إذ الحكم على كون هذا الشيء المتخيّل أحبّ من ذاك يلزم أن يكون بالضرورة عين المقدرة التي تعدّ الخيالات التي تحكم بينها على ما هو ألذّ. وكان يقصد ذلك عندما قال : وتعدّها قوّة واحدة بالضرورة يعني من جهة ما أحسب والضرورة أن تعدّ قوّة واحدة تلك الخيالات حتى تدرك منها الأحبّ كما يعدّ الواحد الأعداد اللاّمتساوية حتى يدرك الأكبر كذلك يعدّ الفكر الخيالات ويقارن بينها حتى يقدر أن ينفعل عن صورة أحدها. وذلك هو السبب الذي يملك الحيوان العقلانيّ من أجله الرأي، فالرأي هو المصادقة التي تصدر عن الفكر، ثم قال : فلا يملك الفكر إلخ أي وخلا الحيوان العقلانيّ لا يملك أحد الفكر لأنه لا يملك المنطق، وحركة الحيوان تكون بسبب اللذّة وهي حركة بسيطة لا مختلفة لأنه لا يملك القوّة الفكريّة مع الشهوة

بحيث أن هاتين القوّتين قد تسودان فيه الواحدة الأخرى حتى أن الحيوان قد يتحرك مرّة بسبب الإرادة كما عند الحيوان العقلانيّ، ثم قال : إذ أن الشهوة تحرّك الشهوة إلخ يعني ويعرض للحيوان المالك لأكثر من شهوة واحدة أن يتحرك في بعض الأماكن بشهوتين معا لو عرض أن تكون الشّهوة الأولى سائدة ومحتوية للثانية فسوف تدخلها آنذاك في حركتها في حين تبقى الشّهوة المسودة متحركة في حركتها الخاصة كما يعرض في الأجرام السماويّة، إذ كل واحدة من دائرات النجوم السيّارة يبدو أنها تتحرك بشهوة دائرة النجوم الثابتة حركة نهاريّة ولو أنها بشهوتها الخاصة تتحرك حركة خاصة، ثم قال : فيكون هذا من جهة الطبيعة إلخ يعني ويعرض هذا لتلك الدائرة المحتوية لغيرها [من الدّائرات]، أي أن تسودها بسبب أنها أسبق بالطبيعة من الأخريات ومحرّكة لها بحيث يعرض بذلك أن تتحرك الأخريات عنها .....

58 - أما القوّة التي تفهم العام فلا تتحرّك نحو المفهوم لأن تلك القوّة هي للظن فقط لفهم الشيء العام. أما الشيء العام فلا يحرّك أصلا بما أنه ليس هذا الشيء الفريد لا غير. أما القوّة التي تفهم الخصوصي فهي خصوصيّة وتتحرك عندما تحرّك. إذن كان يعني هنا بالقوّة العالمة القوّة الفاهمة للشيء العام، ثم قال : فهي تفعل إلخ فالقوّة التي تفهم العام تقول إيجابا أنه ينبغي أن يفعل كل ما هو مثل هذا فعلا مثل هذا. أما القوّة الخصوصيّة فهي التي تفهم المثال [المفروض] عليها من جهة تلك الهيئة التي قالت من جهتها لو كانت عالمة بإيجابيّة فعل ذلك الفعل. إذن سوف يصدر عن فهمي تينك القوّتين تأليف يقع الفعل بتوسطه، ثم قال : فهذا يحرّك إلخ يعني فالمعنى الخصوصيّ يحرّك. أما الهزة نحو العام إما فهي ليست له أو لنقل إن الهزّة لكليهما ولكنها للعامّ لأنه ساكن وللخصوصيّ لأنه متحرك. وكان يقصد ذلك عندما قال : أما ذلك فهو ساكن وأما

هذا فلا يعني ولكن لو كان العام محركا لكان من جهة ما هو السّاكن وأما الخصوصيّ الآخر فمن جهة ما هو المتحرّك .....

59 – بعد أن أكمل القول في كل قوى النّفس العامة يريد أن يبيّن التي هي من بينها عند الحيوانات بسبب الضرورة والتي هي بسبب الأفضل وقال : إذن يكون ضروريًا أن تكون النّفس الغاذية عند كل حيّ من أول الكيان إلى الفساد فيكون ضروريا أن يملك كل مالك للنّفس النموّ والنّقصان لانه يستحيل أن يأتي فجأة إلى اكتماله الأخير، ولكن مع تدهور متدرّج والدخول إلى الشيخوخة. وبما أن سبب النموّ ليس شيئا آخر غير الإغتذاء وسبب النّقصان ليس شيئا آخر غير انعدام الغذاء وقلّته فالضرورة أن تكون النّفس الغاذية في كل ما ينمو ويشيخ. وبما أن كل حيّ مثل هذا فالضرورة أن يكون كل حيّ مغتذيا .....

60 – ولا ضرورة أن تكون القوّة الحسيّة بالبساطة، أي في كل الأشياء التي تنمو وتفسد، بل الضرورة أن تكون القوّة الحسيّة في الحيوان فقط فيمتنع بدون هذه القوّة أن يكون شيء ما حيوانا ويكون ذلك في الأشياء المتقبّلة لها لا في الهيولى، إذ أن هذا الإسم الحياة يقال عن هذه وعن تلك بلبس ويشير إلى الأجرام السماويّة، ثم قال : والضرورة إذن أن يكون الحسّ عند الحيوان إلخ يعني ويظهر أن الضرورة أن يكون الحسّ عند كل حيوان وذلك لأن الطبيعة *(Natura)* لا تفعل أي شيء سدى فكل الأشياء الطبيعيّة تكون إما بسبب العلّة الغائية *(propter aliquid)* أو هي أعراض مصاحبة للطبيعة بالضرورة ولا مقصودة، مثلا الشعر الذي ينبت في مواضع لا محدّدة في الجسم، وإذا كان هكذا لو لم يملك الحيوان الحسّ وهو مع ذلك ماش لفسد توّا قبل أن يبلغ النّضوج ولفعلت الطبيعة *(Natura)* آنذاك سدى لانها بدأت تكوّن كائنات لا تستطيع أن تبلغ غايتها في أكبر جزء أو

بالمرّة. فمعروف إذن أن الضرورة هي أن تكون القوّة الحسيّة عند الحيوانات الماشية بالضرورة أي طالبة الإغتذاء، ثم قال : فهذا من جهة نوع الحركة بدون الحسّ يعني فلو وُجدَ شيء ما يتحرك في المكان بدون القوّة الحسيّة لكان آنذاك وجود ذلك الشيء من نوع مباين لوجود الكائنات والفاسدات ويشير إلى الأجرام السماويّة، فبما أن هذه ليست كائنة ولا فاسدة لو ملكت الحسّ لفعلت الطبيعة (*Natura*) عندئذ سدى، كما أنه لو لم تملك تلك المتحركات الكائنة والفاسدة الحسّ لفعلت الطبيعة (*Natura*) عندئذ سدى ثم قال : ولكن ذلك هو للتي طُبِعَتْ على أن تسكن يعني إلاّ أن انعدام الحس يجب أن يكون بالنسبة للكائنات والفاسدات في تلك التي طُبعتْ على أن تسكن وألاّ تتحرّك إلى الإغتذاء أي في النّبات .....

61 – ويمتنع أن يملك جسم النّفس والعقل بدون الحسّ بما أن ذلك الجسم هو لا باق بل كائن وفاسد سواء أكان بسيطا أو مركّبا. وكان يقصد ذلك عندما قال كما أحسب مُحْدَثٌ أو لا مُحْدَثٌ، فالسبب الذي يلزم من أجله أن يكون الجسم الحيّ فاهما بدون الحسّ إن أمكن أن يكون هو أن ذلك الجسم الحيّ لا يستعين بالحسّ لا في النّفس ولا في الجسم. لكن لو وضعنا كون الجسم الحيّ الفاهم لا كائنا ولا فاسدا فجليّ كونه لا يحتاج للحس لو لم يكن للحسّ في ذاته أي عون فلا يملك العون الذي يكون عن طريق النّفس لأن النّفس الحسيّة تمنع العقل في أكبر جزء. وكان يقصد ذلك عندما قال : أما تلك فلأنها لا تفهم في أكبر جزء، أي أما القوّة الحسيّة فلأنه بالنسبة للحيوان الفاهم لا يفهم في أكبر جزء بها أما عون القوّة الحسيّة الذي يكون عن طريق الجسم فلا يملكه أيضا لأن الحسّ ليس في أكبر جزء سبب طول الحياة ودوامها. وكان يقصد ذلك عندما قال : وهذه لأنها ليست في أكبر جزء يعني والحسّ في أكبر جزء هو السبب الذي لا يكون الشيء من أجله أي السبب ليفسد ولهذا [فالاحياء] الحسّاسة هي ذات حياة أقصر من كثير من النّباتات .....

62 – وبسبب هذا الذي تبيّن إن كان جسم ما متحرّك مالك للنّفس لا كائنا ولا فاسدا إذن فلا يحتاج ذلك الجسم للحسّ. ويجب إذن أن نطلب الآن هل يكون جسم متحرّك مالكا للنّفس بدون الحسّ أم هل لا جسم هو كهذا ؟ ويشير إلى أنه ينبغي طلب هذا في موضع آخر، ثم قال : ولكن إن ملك حسًا إلخ يعني ولكنه جليّ إن كانت قوّة الحسّ في جسم ما أن تكون الضرورة أن يكون ذلك الجسم إما بسيطا أي أحد البسائط الأربعة أو مركّبا منها [أي] شيئا كائنا وفاسدا، ومحال أن يكون بسيطا، فالجسم البسيط محال أن يملك حاسّة اللّمس وضروريّ أن يكون اللّمس عند كل مالك الحسّ .....

63 – ويُعْرفُ هذا عن هذه القضايا : إذ إنّ كل حيوان جسمٌ حيّ وكل جسم ملموسٌ وكل ملموسٍ حاس باللّمس. لذا فجسم الحيوان إن لزم أن يسلم وينْجُو من الشلل ضروريّ أن يملك اللّمس والحواسّ الأخرى الباقية التي يملكها تدرك المحسوسات الأخرى بتوسط محسوسات مختلفة عن محسوساتها الخاصة، مثلا حواسّ السّمع والشَم والبصر. إذن إن لم يحسّ الحيوان بالأجسام المحسوسة فمحال عندئذ أن يذهب نحو بعض الأجسام ويستخدمها في ضرب من الإستعانة أو أن يهرب من بعضها الضارة. وإن كان هكذا فمحال أن يسلم الحيوان، ثم قال : ولهذا السبب إلخ يعني وبسبب هذه الضرورة تكون حاسّة الذّوق ضروريّة عند الحيوان كما هي حاسّة اللّمس، إذ إنّ الذّوق هو من أجل الغذاء، أي من أجل تمييز المناسب من اللاّمناسب والغذاء هو في الجسم الملموس، ولهذا فضروريّ أن يكون الذّوق لمسا كما سوف نبيّن من بعد .....

64 – أما الصّوت واللّون والرّائحة فلا يغتذي الجسم بها عندما تأتي فوقه ولا تفعل في الجسم زيادة أو نقصانا كما يفعل الغذاء، ولهذا السبب الذي قلت فالذّوق هو بالضرورة ضرب من اللّمس، أي أن حاسّة

الذّوق تخصّ محسوسا ما يُغتذى به. وكان يقصد ذلك عندما قال : لأن الحسّ ليس إلاّ الملموس، ثم قال : أما تانك فهما للحيوان بالضرورة وكان يقصد حاسّة اللّمس وحاسّة الذّوق ثم قال : أما تلك الأخريات أي الثلاث حواسّ الأخرى، ثم قال : وهذا لا يعرض إلخ أي وتلك الثلاث حواسّ لا توجد عند أي جنس اتّفق من الحيوانات بل عند بعضها، ثم قال : وكما أنه ضروريّ أن يكون ماشيا إلخ أي وهكذا إن طَبعَ الحيوان بما أنه ضروريّ له أن يكون ماشيا على أن يَسْلَمَ فالأكمل بالنّسبة إليه ألاّ يدرك المحسوسات المضرّة والنّافعة عن قرب فقط وباللّمس بل عن بعد أيضا لأنه سوف يسلم بذينك النّوعين من الحواسّ بصفة أكمل وأفضل .....

65 - وذلك الإحساس الذي يكون عن بعد يقع إذا ما حرّك المحسوس الحسّ بمتوسط، إذ عندما ينفعل ذلك الذي هو متوسط ويتحرّك عن المحسوس ينفعل أيضا هذا الذي هو حسّ عن المتوسط، ثم قال : وكما أن الذي يحرّك في المكان إلخ يعني وكما أن الجسم المحرّك في المكان يحتاج ليحرك أن يفعل حتى يتحرّك ويتحوّل وكذلك ذلك الشيء الذي يدفع غيره يحتاج أن يُدْفَعَ وسوف يدفعه أنذاك وكذلك تتركّب الهزّة في مثل هذه الأشياء من ثلاثة على الأقل، أي من المحرّك أول والمتوسط والمتحرّك النهائي، (أما المحرّك الأول فيَدْفَعُ ويحرّك ولا يتحرّك وأما المتحرّك النهائيّ فيُدْفَعُ ويتحرّك ولا يحرّك، أما المتوسط فيفعل كليهما أي يحرّك ويتحرّك وأما المتوسط فيمكن أن يكون واحدا ويمكن أن يكون أكثر من واحد)، ثم قال : وهذا يكون بالنسبة للتّحول إلخ يعني ومن جهة الهيئة التي قلنا من جهتها في الحركة في المكان، أي إنها تتركّب من ثلاثة أشياء، هكذا يكون بالنسبة لذلك التّحول الذي يقع عن محسوسات الحواسّ بالمتوسطات. فالمحسوسات تحرّك ولا تتحرّك والمتوسطات بينها تحرّك الحواسّ وتتحرّك عن المحسوسات والحواسّ تتحرّك ولا تحرّك إلاّ أن الفارق

بينها هو أن التّحول الذي يكون في تلك الأشياء هو بفعل المتوسط وأن المتوسط باق في نفس المكان ولا ينتقل منه أما هنالك فالمتوسط ينتقل وكذلك المتحرّك النهائيّ. وبعد أن بيّن ما يشترك فيه هذا التّحول مع التحوّل في المكان وما يمتاز به عنه أعطى السبب فيه وقال : وكما أن من يضغط على الشّمع إلخ يعني هذه الحركة التي هي للمتوسط في أجزائه عن المحسوس جدّ شبيهة بعلامة الخاتم في الشّمع، وكما أن الشّمع يتحرّك مع أجزائه عن الخاتم وتبلغ تلك الحركة الشّمع في كل ما تستطيع أن تبلغه قوّة الضاغط ويبقى الشّمع في كل أجزائه كذلك هي الهيئة في حركة المتوسط مع المحسوسات، أي أنه يتشّخص بها ويُدْفَعُ إلى كل ما تسطيع أن تبلغه قوّة التّشخيص ويبقى هو في مكانه لا متحرّكا ثم قال : أما الحجارة إلخ يعني وهذه الحركة لا تنسجم مع كل جسم، فالحجارة وشبيهتها لا تتشخّص بتاتا بل يتشخّص ذلك الذي هو كالماء، فالماء يبدو أنه يتشخّص عن بعيد وكذلك الهواء وكثيرا ما يبدو أنه يفعل وينفعل من التّشخيص لو كان قاراً من جهة الكل لا متحركا ولا منقسما، ثم قال : ولهذا السبب من الأفضل أن ينفعل الهواء إلخ يعني وبما أن ذلك الضّغط ممكن في المتوسط، لذا من الأفضل أن نقول في الإنعكاس الذي يقع في المسموعات والمرئيات إنه لا شيء آخر غير كون الهواء ينعكس بفعل تلك الحركة التي تكون فيه وذلك الإنفعال الذي يقع فيه عن المحسوسات لو اعترضه شيء ما لا تقدر أن تخترقه تلك الحركة من جهة الإستقامة متجهة نحو الحاسّة. وهذا أفضل من أن نقول إن هناك انعكاسا لأشياء خارج البصر كما يقوله بعض القدامى ويسلّم به النّظريون *(Perspectivi ou spécialistes de la perspective)* بما أنه لا وجود هنا لأجسام خارجيّة، ثم قال : وتكون في هذه الأشياء اللّينة إلخ يعني وتكون هذه الحركة في الأشياء الرّطبة، وكان يقصد هذا بعين اللّينة، ولذا فالهواء يحرّك البصر أيضا فكما أن الخاتم

الموجود في الشّمع لو تشخّص إلى أقصى غاية لحرّك الهواء في الجزء الثاني كذلك يحرّك المحسوس الهواء بحيث يخترقه متّجها نحو السطح الملامس للحاسّة ويحرّك هكذا الحاسّة ....

66 – يستحيل أن يكون إذن جسم الحيوان بسيطا، إذ يستحيل أن يملك الحيوان أية من ثلاث حواس دون اللّمس، فكل حيّ لابدّ أن يكون لامسا، ثم قال : وتلك الاخريات إلخ يعني والبسائط *(Corpora simplicia)* هي أدوات الثلاث حواسّ خلا الأرض التي هي لا أداة لأية حاسّة، وكان ذلك لأن كل هذه الحواسّ أي الثلاث تفعل الإحساس لأنها تحتاج لأدوات بسيطة ولمتوسط خارجيّ، أي متعرّية من المحسوسات، أي حتى لا يكون للأداة وللمتوسط في البصر لون ولا في الشمّ رائحة ولا في السمع صوت. والتي تتعرّى من تلك الأشياء هي إما البسائط *(Corpora simplicia)* أو التي تسود فيها البسائط ولكن اللّمس يختلف عن تلك الحواسّ لأنه يدرك محسوسه بدون متوسط، ولهذا لا يستخدم أي أسطقس كمتوسط خارجيّ. ولما تبيّن هذا عن هذا الحسّ فالضرورة ألاّ تكون أداته بسيطة وعلى العموم يريد أن يبيّن هنا أن الحسّ يختلف في هذا عن الحواسّ الأخرى، فلو استطاعت الحواسّ الأخرى أن تتعرّى من اللّمس لكان عندئذ ممكنا أن يكون جسم الحيوان المالك لتلك الحواسّ بسيطا وأما اللّمس فعلى العكس، أي أنه محال أن تكون أداته بسيطة، إذ إنّ كل أداة لابدّ من أن تتعرّى من المحسوس ولأنه محال أن يتعرى أي جسم من الأربعة أكياف *(a quatuor qualitatibus)* فالضرورة أن تكون أداة هذه الحاسّة هي المتوسّطة، أي ممتزجة من الأسطقسات. وإذا كان هكذا يحدث كون هذه القوّة هي العلّة الجوهريّة التي يكون جسم الحيوان متركّبا من أجلها، ثم قال : مع كون أدوات الحواسّ الأخرى إلخ يعني ولمّا كانت الحواسّ الأخرى تستخدم ثلاثة أسطقسات كأدوات ومتوسطات فضروريّ ألاّ يستخدم اللّمس أية

واحدة منها وأن تكون أداته مركّبة لا بسيطة، على أن الأدوات التي تستخدمها تلك لا تستطيع أن تتعرّى من اللّمس وهي بناء على هذه الصفة مركّبة، ولو لم يكن ذلك لكان ضروريًا أن تكون بسيطة، ثم قال: ولكنه يكون بمتوسّطات أخرى يعني إلاّ أن حاجتها للّمس ليس حاجة ما يدرك محسوسه بفعله لا بالمتوسّط بل بمتوسطات أخرى وبأدوات أخرى ثم قال : ولهذا لا أحد من تلك الأسطقسات إلخ يعني وبسبب هذا الذي قلنا لا أحد من تلك الأسطقسات هو جسم الحيوان ولا الأرض أيضا من جهة ما هي بسيطة أو بسيطة تقريبا بما أن الحواسّ الأخرى تستخدم الأسطقسات كالأداة والمتوسّط، وهذه هي غير تلك القوى. ولهذا السبب لا تستخدم الأسطقسات كأداة بما أن أداتها تكون حتما المتوسّطة بين الملموسات لو لم يمكن أن تتعرّى من الأكياف الملموسة *(a qualitatibus tangibilibus)*وما كانت لتدرك الملموسات لو كانت ملموسة بسيطة أي في منتهى ضرب من الكيف الملموس، ثم قال : والمتقبّل لا يؤلف إلخ يعني ومتقبّل اللّمس لا يملك بالضرورة الأكياف الترابيّة فقط بل الساخن والبارد والملموسات الأخرى. ولذا كان ضروريًا أن يكون متقبّل الملموس المتوسّط لو لم يمكن أن يتعرّى من كلها وما كان أيضا ليحسّ لو ساد فيه أي ما من الأكياف الملموسة، ولهذا لا نحسّ بتوسط العظام ولا بتوسط الشّعر بسبب سيادة الأكياف الترابيّة في هذه الأجسام. ولهذا لا يملك النّبات حاسّة اللّمس ولا الحواسّ الأخرى لنفس السبب بما أنه يمتنع أن توجد الحواسّ الأخرى بدون اللّمس وأداة اللّمس هي لا النّار ولا جسم آخر من الأسطقسات ولا جسم منسوب إليها من جهة سيادته [فيها]

....

67 - تبيّن إذن من هذا القول أن الحيوان يموت عندما يفقد اللّمس وأنه يمتنع ألاّ توجد هذه الحاسّة عند الحيوان ما دام الحيوان حيوانا الشيء الذي لا يكون بالنسبة للحواسّ الأخرى، إذ أنه لا ضرورة أن

يملك الحيوان حاسّة أخرى خلا اللّمس. ولهذا السبب فسيادة وحدّة المحسوسات الأخرى لا تُفسدان الحيوان (مثلا اللّون القويّ والصّوت القويّ والرّائحة القويّة) بل تُفسدان أدواته الخاصة فقط إلاّ بالعرض (مثلا لو كان مع الصّوت قرع كبير وكذلك بالنسبة للّون والرّائحة). أما الطعوم فتُضرُ بالحيوان بالجوهر بتوسط الذّوق، فالذّوق ضرب من اللّمس، ولكن الأكياف المفسدة للحيوانات هي الملموسات، مثلا السّاخن والبارد والصلد ......

68 – وسيادة كل محسوس لو كان حادّا تفسد أداته الخاصة سواء أكان للّمس أو لغيره، ثم قال : ويتوسط ذلك يُحدّد إلخ يعني وبتلك القوّة أي باللّمس يحدّد الحيوان، والسبب في ذلك هو أنه يمتنع أن يكون الحيوان بدون اللّمس. ولهذا يعرض ألاّ يفسد الملموس الحادّ أداة الحسّ فقط بل الحيوان جوهرا بما أن حاسّة اللّمس [متعلقة] بالأشياء الضروريّة للحيوان أي ليكون كائنا لا من جهة ما قد يكون أفضل بالنسبة إليه كما هو الشأن في الحواسّ الأخرى الباقية، ثم قال : أما البصر فليرى في الهواء والماء وكذلك بالنسبة للشمّ أي أنه يكون أولا بسبب اشتهاء الغذاء وأما السّمع فليسمع الشيء أي الأصوات ويفهم بها عند الحيوان العقلانيّة وعند الحيوانات السّوائم. أما عند العقلانيّة فلتفهم المعاني التي تدلّ عليها الألفاظ. أما اللّسان فلكي يدلّ على الشيء بصفة أخرى، ويشير كما أحسب إلى العون الذي يملكه في الألفاظ لا إلى عونه في الذّوق، فالعون الأول يظهر أنه من أجل الأفضل أكثر من الذي هو في الذّوق بما أن الذّوق يُحسبُ كونه ضروريًا بسبب جواره للمس وأما الحواسّ الأخرى فهي من أجل الأفضل وبخاصة البصر والسّمع، وهذا هو جليّ ٪

الملاحق

الملحق ١

النص المنسوب لإسحق بن حنين
في « كتاب النفس » لأرسطو

قد يكون هذا النص هو أقدم ما لدينا بالعربية لكتاب النفس لأرسطو، ومن هنا تبرز إشكاليّته وأهميّته في الآن نفسه : إشكاليته لعدم اتّفاق مؤرخي الفلسفة على التّحقّق - تمام التحقّق - من اسم ناقله الأول من اللاتينية إلى العربية، ثم أهميّته باعتباره النص الفلسفي العربي الأقدم انتسابا إلى كتاب النفس لأرسطو.

ولئن لم يزل هذا النص - المنسوب إلى إسحاق بن حنين - يستقطب اهتمام مؤرخي الفلسفة ومحقّقي نصوصها، فقد رأينا من الأمانة التاريخية والموضوعية العلمية أن نثبته هنا كما أخرجه محقّقه وناشره الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه « تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد - وأربع رسائل ... » (نشرته مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة - الطبعة الأولى - سنة 1950). وهذا النص مثبت في الملحق 3، من الصفحة 125 إلى الصفحة 175. وقد اجتهد المحقّق في توضيح بعض المصطلحات الفلسفية التي استعملها إسحاق بن حنين، إلاّ أن مشكلة هذه المصطلحات القديمة ما تزال قائمة إذ انها لا تخلو من تضارب أو تداخل أو عدم توافق في بعض معانيها ودلالاتها. من ذلك على سبيل المثال لا الحصر : مصطلح "حلية" الذي يستعمله ابن حنين في هذا النص، هو عند ابن رشد أو غيره شكل أو هيئة. وكذلك مصطلح الحس العامي (Sens commun) الذي يعني عند ابن

رشد وابن سينا وغيرهما ... الحس المشترك. كما يَستَعْمِلُ ابن حنين مصطلح المعاياة وقد يعني به المشكلة الخ...

وإذن، فالمرجو من القارئ أن يكون على بيّنة من هذه الإستعمالات الإصطلاحية الفلسفية، إذ من المفيد أن يعود - عند الحاجة - إلى المراجع والمصادر التي يراها ضرورية لاستكشاف حقيقة المصطلحات الواردة في هذا النص.

بسم الله الرحمان الرحيم

صلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

هذا ما ذكر الفيلسوف في كتاب النفس، ترجمناه كلاما تاما، ونكرنا في كل باب جمل ما ردّ على من خالف قوله، وكيف ترقّى إلى صفة النفس الناطقة

فكان الذي ابتدأ به من كتابه هذا أن ردّ على الذين قالوا : إن النفس إنما تحدث من قِبَل اختلاط بعض الأستقسات ببعض بقدر ما .

ثم على الذين قالوا : إنّها من تأليف البدن .

ثم على الذين قالوا : إنّها من قِبَل مزاج البدن .

ثم فحص عن النفس : هل هي جوهر واحد كثير القوى؟ أو هي أنفس كثيرة مختلفة الجواهر؟ ومحال أن تكون أنفسا كثيرة مختلفة الجواهر .

ثم وصف النفس وحدّها بحدّ، وقال : إنّها جوهر وليست بعرض وبيّن كيف ذلك .

ثم فحص أيضا عنها وقال : أتراها جوهرا مركبا، أم جوهرا مبسوطا؟ وأخبر أنها جوهر مبسوط .

ثم قال : أتراها كالهيولى لا صورة لها؟ أو كالصورة؟ ثم أخبر أنها صورة .

ثم قال : أتراها صورة هيولانية عرضية لازمة للأجسام؟ أم هي صورة جوهرية، لا هيولى لها، مفارقة للأجسام، من غير فساد ولا هلاك؟ .

ثم ذكر الصورة، وبيّن على كم وجه تقال، ومتى تكون الصورة حلية للشيء الذي هي صورة له، ومتى تكون نفسا له، مفارقة للبدن الذي هي فيه من غير فساد، ومتى تكون غير مفارقة للبدن الذي هي فيه .

ثم قال : إن الحد الصحيح هو الدال على ماهية الشيء. ولما دل على أن له ماهية، أتى على علته، ثم قال : إن الحدود منها ما يشبه النتيجة الخارجة من القياس، ومنها مايشبه الفصول التي في القياس : وبيّن كيف ذلك .

ثم وصف أنواع الحياة، وعلى كم نوع يقال للشيء إنه حي، وبأي أنواع الحياة يقال للشيء إنه حي بحق .

ثم قال : أترى النامي والحسي والفكري، كل واحد من هذه هو نفس على حدته؟ أو هذه الأشياء قوى لنفس واحدة؟ وإن كانت قوى لنفس واحدة، فقواها كنفس في مكان واحد، وإنما تختلف في الصفة فقط، أم تختلف في الأماكن والصفة جميعا، كقول فلاطن في كتابه الذي شرحه في ذلك؟ .

ثم صوّب رأي من قال : إن النفس تمام الجسم ؛ إلاّ أنه قال : التمام على نوعين أحدهما تمام الشيء بعينه، والآخر فاعل التمام.

وذكر كيف ذلك وقال : إن النفس تمام للجسم المتنفس بأنها فاعلة التمام لا أنها بعينها هي التمام الكائن. فهذا النوع عرض، والنفس جوهر لا عرض .

فلما فرغ من تلخيص هذه الأشياء أقبل على الغرض الذي له قصد في هذا الكتاب فقال :

إنا نريد أن نصف النفس النامية، والنفس الحسية، والنفس الناطقة، ونخبر ما كل واحدة منهن ؟ ومن أين ينبغي أن نفحص عن ماهية كل نفس، أمن قواها؟ أم من أفاعيلها؟ أم من الأشياء المحسوسة المدركة؟ فوصف محسوس كل نفس أولا، ثم وصف النفس، من بعد ذلك، بصفة صحيحة .

ثم وصف النفس النامية، وجعل ابتداء فحصه عن الغذاء، وعن علة غاية الغذاء، ووصف ما الغذاء، وما حاجتنا إليه .

ثم قال : أترى الشيء يغتذي من شبهه أم من غير شبهه؟ ولما وصف الغذاء ما هو؟ وكيف هو؟ ولم هو؟ وصف النفس النامية بصفة صحيحة لا مرد لها .

ثم ابتدأ في صفة النفس الحسية الحيوانية، وأخبر عنها، وجعل دلالته عليها من الحواس. إلاّ أنه فحص عن الحواس أولا، ثم شرحها واحدة فواحدة ؛ ثم ذكر القوة والفعل ؛ ثم وصف الانفعال وقال : أترى الشيء ينفعل من شبهه أم من غير شبهه؟ وبيّن ذلك ثم قال : كل حاسة إما أن تدرك شيئا واحدا، وإما أن تدرك أشياء كثيرة. وأخبر كيف ذلك .

ثم ذكر متى يدخل الخطأ على الحاسة، ومتى لا تخطئ .

ولما أراد أن يصف كل حاسة على حدة، وصف محسوسها أولا، ثم وصف بعد ذلك الحاسة. وذلك أنه وصف اللون وما هو، ثم وصف بعد

ذلك البصر. وإنما فعل ذلك ليستدل بالظاهر على الخفي ؛ والمحسوس ظاهر، والحس خفي .

ثم ذكر أيضا وقال : إن من الأولين من قال : إنه جسم، ومنهم من قال : إنه ليس بجسم. وصوب رأي من قال : إنه ليس بجسم ؛ ورد على من قال : إنه جسم .

ثم قال : أترى كل حاسة من الحواس تدرك محسوسها بضرب واحد أم بضروب مختلفة؟ .

ثم قال : أترى أن الحواس كلها تؤدي إلى حاسة واحدة بعينها وتميز بين ما أدركت أم لا؟ .

ثم قال : ما بال الحواس تفسدها محسوساتها إذا أفرطت، كالبصر يفسده الضوء الساطع، والسمع يفسده الصوت الشديد؟ وكذلك سائر المحسوسات تفسد حاسها، إذا قويت وأفرطت .

ولما فرغ من بحثه عن الحواس، وصف بعد ذلك النفس الحسية بصفة لامرد لها. ثم وصف النفس الناطقة وقواها. وابتدأ بوصف الوهم، لما رأى أنه نفساني في النفس الناطقة .

ثم وصف بعد ذلك قوى النفس من الحس، والرأي المحمود، والوهم، والفكر والعقل، وميز الحس من سائر القوى، ثم الوهم، ثم الرأي المحمود، ثم الفكر، ثم العقل، بماذا يتفق كل واحد منها مع صاحبه وبماذا يختلف؟

ثم وصف الحس العامي والوهم، وميز بينهما، وأخبر كيف يدرك فعل الأشياء. إلا أنه ذكر أوّلا اشتراك الحس والعقل. وإنما فعل ذلك ليدلنا على أفعال النفس الناطقة، وأنها باقية لا تموت .

ثم وصف اختلاف الحس والعقل وأخبر أن بينهما بونا بعيدا .

ثم قال : إن النفس الناطقة ليست بمشربة شيئا من الهيولى والأجسام، ولا هي جسم ؛ وأخبر كيف ذلك .

ثم سأل : أترى النفس تعلم الأشياء المبسوطة، والأشياء المركبة، بجزء واحد من أجزائها؟ أم إنما تعلم الأشياء المبسوطة منها بجزء غير الجزء الذي تعلم به الأشياء المركبة مثل الأجسام؟ وأخبر كيف تعلم ذلك .

ولما أخبر باتفاق الحس والعقل واختلافهما، وكيف تحس الحاسة، ويعقل العقل، أخذ في صفة النفس العاقلة، ثم سأل فقال : إن كان العقل ليس بهيولى، ولا ينفعل، وكل علم إنما يكون بالانفعال، فكيف يعقل الأشياء وهو لا ينفعل؟ .

ثم سأل أيضا فقال : إن كان العقل واحدا من الأشياء المعقولة، أفتراه يعقل ذاته أم لا يعقلها؟ فإن لم يعقل ذاته وهم القائل إن العقل جوهر مفارق لكل جسم. وإن كان يعقل ذاته أفتراه يعقل ذاته بأنه عقل، أو بأنه معقول؟ وأخبر كيف ذلك .

ثم ذكر كيف هو في النفس الناطقة، أبالقوة أم بالفعل؟ وأخبر كيف يكون بالقوة، وكيف يكون بالفعل .

وسأل فقال : إن كان العقل الكائن بالنفس تاما، وكان معرى من كل هيولى وجسم، وكان يعلم الأشياء بلا آلة، فما باله ربما نسي بعض ما قد علم، وليس علمه بثابت لا يزول عنه؟ وأخبر بعلة ذلك .

ثم وصف المعقولات، ولخصها تلخيصا شافيا. وإنما لخص المعقولات ليستدل بها على العقل، وليرينا شرف النفس العاقلة، وعلوها عن سائر الأنفس، وأنها جوهر باق لا يفسد .

ثم وصف كيف يعقل العقل الأشياء المعقولة المجردة، وكيف يعقل الأشياء المعقولة المشوبة بالأجسام .

ثم وصف متى يصدق العقل، ومتى يدخله الخطأ .

فلما فرغ من ذلك، وصف الشوق، لأنه قوة من قوى النفس العاقلة، وميز بين أصنافه .

ثم وصف النفس الناطقة فقال : هي الأشياء المعقولة بالقوة، أي فيها صور الأشياء كلها. وبين ذلك .

ثم وصف الحركة المكانية أنها قوة من قوى النفس، وبيّن كيف هي وأحال أن تكون علّتها النفس النامية، والنفس الحسية، والنفس العاقلة ؛ وجعل علّتها الشوق. وجعل الشوق على نوعين : عقلي ووهمي ؛ وأخبر أن للحركة المكانية أربع علل : صورية وتمامية وفاعلة وآلية وأخبر أن كل شيء يتحرك حركة نقلة، فهو حسّي اضطرارا. وأخبر أن الحساس موافق لنا في كوننا، وأن الموافق لنا في الحس، موافق لنا في كوننا .

فقد فرغنا من رؤوس عيون ما ذكره الفيلسوف في كتاب النفس، ومخبرون كيف رد على من خالفه، وكيف قوله .

فكان ما افتتح به ذلك أن قال :

إن العلم من الأشياء الجليلة الكريمة. وبعض العلوم أعلى من بعض، مثل العلم بصناعة الطب، فإنه أشرف من العلم بسائر الصناعات. وذلك أن موضوع الطب أبدان الناس، وهي أكرم من موضوع سائر الصناعات. فإن طعن طاعن فقال : إن العلم بالشيء ليس بحسن، ولا كريم، قلنا : كل علم من العلوم، خيرا كان أو شرا، فهو حسن كريم ؛ وذلك أنا بالعلم ندنو من الخير ونتباعد عن الشر، فينبغي أن نعلم ما الحسن وما الكريم، فنقول : إن الحسن هو الذي يراد من أجل غيره، لأنا إنما نريد أن نكون حسانا من أجل غيرنا. فأما الشيء الكريم، فإنما يراد من أجل نفسه، كالصحة والسعادة. والدليل على حسن العلم : أن كل الناس يشتاقون إليه ؛ وربما حرص الإنسان على أن يظن به غيره أنه عالم، لعلمه بفضل العلم وشرفه. والدليل على كرم

العلم أيضا : أنه في غريزتنا، متمم لجوهرنا. ونذكر أن الدليل على أن العلم في غرائزنا، حث الصبيان لاستماع الأحاديث والخرافات. وقال : إن الحـواس تدل على أن العلم في غـرائزنا، لأن كل حـاسـة تحث محسوسها، وتشتاق إليه .

والعلم بالنفس أكرم من سائر العلوم وأحسن. أما كرمه فلأنه يقود الإنسان إلى علم ذاته، فإنه إذا علم ذاته علم سائر الأشياء التي تعلوه، والتي هي أدنى منه. وأما حسنه فلاستصفائه وصحته. فعلم النفس أعلى من سـائر العلوم الحسنة، ومنه يرقى إلى علم الجوهر الشريف الحقي. والدليل على أنّ من علم ذاته، علم سائر الأشياء، أن الأشياء لا تخلو من أن يكون العلم بها واقعا تحت القوى، والقوى كلها للنفس، والذي يعرف النفس يعرف قواها، والذي يعرف قواها، يعرف الأشياء الواقعة تحت قواها، فمن عرف النفس عرف الأشياء كلها، على الجهة التي ذكرنا .

قال الفيلسوف : والعلم بالنفس الكريم يدلنا على بقائها، وأنها جوهر مبسوط، لا هيولى له. وإذا كـان الشيء مبسـوطا، لا هيـولى له، لم ينتقض إلى شيء آخر ؛ فلذلك صارت النفس تعلم ذاتها، وتعلم سـائر الأشياء علما مستقصى ؛ ويستخلص ذلك فيما بعد .

قال : ومن الدليل على بقائها، أنها كلما ازدادت بالشيء علمـا، كان أقوى لجوهرها، وأثبت له، وليس غيرها مما يدرك علم الأشياء كذلك، لأن غيرها، كلما ازداد علما بمحسوسه، كان أضـر له، وأقرب من فساده. ومن الدليل على أن النفس لا تقع تحت الفسـاد، أن العلم بها يدعو إلى علم جميع الفلسفة والطبيعة. وإنما تعلم الأشياء الكلية، والأشياء الكلية تعلم بعلم غير مجامع للأشياء ؛ فالنفس إذن تعلم الأشياء من غير أن تجامعها. وإن كانت على هذه الصفة، فهي غير واقعة تحت الفسـاد .

ثم قال : إنه ينبغي لنا أن نفحص عن النفس، أي عن جوهرها، وعن آثارها، وعن أفعالها الخاصة والعامة. إلا أنه ينبغي لنا أوّلا أن نذكر قول الأولين : فإن منهم من زعم أنها جوهر جرمي ؛ ومنهم من زعم أنها عرض. ومن هؤلاء الذين زعموا أنها عرض، من زعم أنها مزاج، ومنهم من زعم أنها ائتلاف .

فرد أوّلا على من قال إنها جوهر جرمي فقال : معرفةالأجسام للأشياء إنما تكون بالمباشرة والملامسة ؛ فإن كانت النفس جسما، فإنها لا تخلو من أن تكون إذا أرادت علم شيء من الأشياء أن تلامسه ملامسة، فإما أن تلامسه بشيء من أجزائها، أو بجل أجزائها، أو بأجزائها كلها ؛ فإن لامسته بجزء من أجزائها لتعلمه، كان باقي أجزائها فيها باطلا، وليس من النفس شيء باطل ؛ وإن كانت تلامسه لتعلمه بأجزائها كلها، فلا يخلو أن يكون كل جزء من أجزاء النفس يعلم أو لا يعلم إلا باجتماعها، فإن كل جزء من أجزائها يعلم الشيء الواحد، فالشيء الواحد تعلمه مرارا كثيرة، وهذا باطل. وإن كانت النفس تعلم الشيء الواحد بأجزائها كلها، فإنه لا يخلو جزء النفس الذي لا يلامس الشيء، إما أن لا يعلمه، أو يكون يعلمه ؛ فإن علمه كانت سائر أجزاء النفس فيها باطلا، وإن لم يعلمه فإن الآخر لا يعلمه أيضا. وهذا القول يلزم في جميع أجزاء النفس، فتكون النفس لا تعلم الشيء ؛ وهذا باطل. فإن قيل إن النفس إنما تعلم الشيء باجتماع أجزائها، وذلك أنها تلامس الشيء بأجزائها كلها فتعرفه، قلنا : يجب من ذلك أن تكون إذا لامست شيئا، هو أصغر جثة منها، أن لا تأتي على جميع علمه، لأنها تفضل عليه. وكذلك إذا لامست ما هو أعظم منها، لم تعلمه، لأنّه يفضل عنها. وليست النفس كذلك، لأنها تعلم الجسم الكبير والصغير على جهة واحدة، فليست النفس إذن بجسم، إذ صارت لا تسلك مسلك الأجسام .

ورد عليهم أيضا فقال : كل جسم فإما أن يتحرك حركة مستوية أو حركة مستديرة ؛ فإن كانت النفس جسما، فإنها لا تخلو من أن تتحرك بإحدى هاتين الحركتين ؛ فإن كانت تتحرك حركة مستوية، فإما أن تتحرك إلى مالا نهاية له وإما إلى مكان تنتهي إليه، ولا يمكن أن تكون حركة لانهاية لها. وقد صحح الفيلسوف ذلك في كتاب سمع الكيان. وإن كانت تعلم الأشياء بحركتها، فإنها إذا وقفت لم تعلم شيئا ؛ وإن كانت تعلم الأشياء بسكونها، فإنها إذا تحركت لم تعلم شيئا، فتكون مرة تعلم، ومرّة لا تعلم ؛ وهذا باطل : لأنها علاّمة أبدا .

وإن كانت حركتها مستديرة، فالحركة المستديرة لا تقف. قلنا : أتراها تعلم الشيء الواحد بدور واحد من أدوارها، أم في كل دور تعلم شيئا غير ما علمت بالدور الآخر؟ فإن علمت الشيء بدور واحد كان سائر أدوارها باطلا ؛ وهذا محال. وإن كانت في كل دور، تعلم علما غير ما علمت في الدور الذي قبله، كان علمها وفكرها غير متناهيين، لأن الأدوار غير متناهية ؛ وهذا باطل. لأن الفكرة المنطقية والعملية متناهيتان، وذلك أن الفكرة المنطقية إذا جالت في معرفة الشيء، واستنبطت النتيجة، سكنت، ولم تتحرك. وإذا فكرت في عمل من الأعمال، فإنها تتحرّك أيضا، إلى أن تأتي إلى آخر العمل، ثم تسكن. فالنفس لا تتحرك بحركة مستوية ولا مستديرة، فليست إذن بجسم .

ورد عليهم أيضا فقال : كل جسم من الأجسام فعل جزئه غير فعل الجزء الآخر، وفعل كله غير فعل جزء واحد من أجزائه. وذلك أن فعل البصر غير فعل الأذن، وفعل اليد غير فعل البدن كله. وليست النفس كذلك لأن الجزء الواحد منها يفعل فعل الكل، والكل يفعل فعل الجزء، لأن الكل فيها والجزء شيء واحد. وذلك أنها تفعل بجوهرها كله، على حال واحدة، وليست فيها أجزاء مختلفة، فتكون أفاعيلها مختلفة. والأجزاء متشابهة، فيكون فعلها أكبر وأقل على نحو فعل الأجسام

المبسوطة المتشابهة الأجزاء، بل هي جوهر مبسوط، ليست بذات أجزاء جسمانية. فلذلك يفعل الجزء منها فعل الكل، ويفعل الكل فعل الجزء. فليست النفس إذن بجسم .

ورد أيضا عليهم فقال : لكل جسم بدء في نشوئه، وغاية ينتهي إليها. وأجود ما يكون الجسم إذا انتهى إلى غايته ؛ وإذا أخذ في النقصان ضعف ؛ وليست النفس كذلك : لأنا نرى نفس المكتهلين أكثر ضياء، وأنور فعلا، وأبدانهم أضعف من أبدان الأحداث. ولو كانت النفس جسما لنقص فعلها بنقصان البدن. فليست النفس إذن بجسم .

ولما رد على من قال إن النفس جسم، رد أيضا على من قال إن النفس تحدث من قبل اختلاط بعض الأستقسات ببعض مقدارا ما. فقال : لا تخلو النفس الحادثة بزعمهم أن تكون المقدار نفسه أو غيره ؛ فإن كانت هي غير المقدار فإنها لا تخلو أن تكون وردت عند اختلاط الأستقسات من خارج أو تولدت فيها. فإن كانت وردت من خارج فقد كذبتم، إذ قلتم : إن النفس إنما حدثت من قبل مقدار اختلاط الأستقسات. وإن كانت تولدت من مقدار الاختلاط، كنتم قد أحلتم، لأنكم صيرتم الشيء الأفضل دنيًا ؛ وذلك أن المقدار في الصورة، والأستقسات في الطينة، فصيرتم النفس طينة، ولم تصيروها صورة. والصورة أفضل من الطينة. وإن قلتم : إن النفس هي المقدار بعينه، صيرتم فينا أنفسا كثيرة، لأن فينا أعضاء كثيرة. ولكل عضو مقدار من الأستقسات غير مقدار العضو الآخر، فيكون للبدن الواحد إذن أنفس كثيرة. وهذا محال .

ورد عليهم أيضا فقال : إنكم لما صيرتم النفس مركبة من الأستقسات، كانت حجتكم على ذلك أن قلتم : إنا لما رأينا العلم لا يكون إلاّ بالشبيه، أي يكون العالم شبيها بالمعلوم، قلنا : إن النفس مركبة من الأستقسات، لأنها تعلم الأجسام المبسوطة والمركبة. وهذه

حجة منكرة على من قال بها، لأن كل علم فكريا كان أو جسميا، إنما يكون من قبل فاعل ما. وكل حس، وكل فعل، إنما هو انفعال، والشبيه لا ينفعل من شبيهه ؛ مثل البياض : فإنه لا ينفعل من بياض آخر ، بل إنما ينفعل من شيء آخر لا يشبه البياض، مثل السواد وغيره من الألوان. فالحاسة لا تحس بالمحسوس لأنها مثله سواء. وكذلك العالم لا ينفعل من مثله ؛ ولو كان ينفعل من مثله لكانا شيئا واحدا. فالحاسة إذن والعالم، إنما ينفعلان من الأشياء التي لا تشبههما. ولا يلزم النفس أن تكون مركبة من الأستقسات، إن كانت حسّاسة علاّمة بالأجسام. فإن لم يلزمها ذلك، لم تكن مركبة من الأستقسات .

ورد عليهم أيضا فقال : إن كانت النفس إنما تعلم الشيء بالشيء الذي فيها، وإنما فيها الأستقسات فقط، لم تعلم إلاّ الأجسام فقط، فتكون جاهلة أكثر مما تكون عالمة ؛ وهذا باطل. لأنها تعلم أكثر مما تجهل، فليست النفس إذن مركبة من الأستقسات .

ورد عليهم أيضا فقال : إن كانت النفس مركبة من الأستقسات، وإنما تعلم الأجسام بالأجسام التي فيها، قلنا : كل جسم من الأجسام هو مركب من هذه الأصول، فما باله لا يكون ذا نفس علامة؟ وإن لم تكن للأجسام أنفس علامة، فلا محالة أن النفس ليست علامة، لأنها مركبة من أستقسات، بل إنما تعلم الأجسام بعلة أخرى .

ورد عليهم أيضا فقال : إن كانت النفس مركبة من الأستقسات، والأستقسات علة هيولانية، فما العلة الفاعلة التي ركبت الأستقسات، فحدثت النفس منها؟ فإنه لا يمكن أن يكون الشيء هو علة انفعاله وتركيبه، وإلاّ كان الشيء علة ومعلولا معا، وفاعلا ومنفعلا معا ؛ وهذا غير ممكن. وقد بينا كيف لا يمكن ذلك في كتاب سمع الكيان. فإن لم تكن الأستقسات علة تركيب أنفسها، فلا محالة أن لها علة هي التي تركبها. والعلة الفاعلة أشرف من سائر العلل. وليس في هذا العالم

أكرم ولا أشرف من النفس. فالنفس هي التي تركب الأستقسات. فإن كانت النفس فاعلة فليست إذن مركبة من الأستقسات .

ورد أيضا على من قال : إن النفس تحدث من ائتلاف البدن، فقال : الائتلاف يكون إما في الكلام، وإما في الأجسام. أما ائتلاف الكلام فيكون منه الخبر، أو ضرب آخر من ضروب الكلام. فائتلاف الصوت يحدث منه ضروب اللحون. فإذا ائتلفت الأجسام، حدث منها شيء شبيه بها، إلاّ أنه يخالفها في الصنعة. مثل الخشب : فإنه إذا ألف بقي بحاله، إلاّ أنه حدثت له عوارض حلية، لم تكن فيه. فإن قيل : فإن النفس كذلك وهي حلية حدثت من تأليف الأجسام قلنا : يجب أن تكون فينا إذن أنفس كثيرة، لأن كل عضو من أعضاء البدن تأليفه غير تأليف صاحبه. فإن كان كذلك وجب أن تكون فينا أنفس كثيرة، وهو باطل. فإن قيل : إنما تحدث النفس من ائتلاف البدن كله، وهو واحد، فالنفس إذن واحدة، قلنا : يجب من هذا أن يكون إذا نقص عضو واحد من أعضاء البدن أن ينتقص ائتلاف البدن، وإذا نقص ائتلاف البدن، نقصت النفس بنقصان ائتلاف البدن، وإذا نقصت النفس نقص عقلها فصار عقلها للأشياء خطأ. وهذا باطل، لأنه ربما نقص بعض أعضاء البدن والعقل صحيح على حاله. فليست النفس إذن من قبل ائتلاف البدن .

فلما فرغ من الرد على من قال إن النفس جسم، وعلى من قال إنها من ائتلاف البدن أو مزاجه قال : هل النفس جوهر واحد كثير القوى أم فينا أنفس كثيرة مختلفة الجواهر؟ فقال : لا يمكن أن تكون فينا أنفس كثيرة مختلفة الجواهر، وذلك أنه إن كانت فينا أنفس كثيرة فلا بد من شيء يحفظها ويوجدها فإما أن يكون ذلك الشيء بدنا، وإما أن يكون نفسا، والبدن لا يحفظ النفس بل النفس أحرى أن تحفظ البدن. وإن كان نفسا فهو النفس حقا. فليست فينا إذن أنفس كثيرة .

ولما بيّن الفيلسوف أنها ليست أنفسا كثيرة أخذ في صفة النفس في المقالة الثانية .

فقال : انا قد بينا فيما سلف من المقالة الاولى من قولنا أنه لا يمكن أن تكون النفس كمية أو كيفية، وسأخبر كيف ذلك، فلا محالة أن النفس إذن جوهر مبسوط. ثم قال : أفتراها جوهرا كالهيولى أو كالصورة؟ وبين ذلك بأن قال :الحياة لكل متنفس والحياة تكون بالنفس، والنفس هي التي تميز بين الأشياء المتنفسة وغيرها، فالنفس إذن صورة للأجسام المتنفسة، والجسم كالهيولى لها. فالنفس في الجسم المتنفس جوهر كالصورة، وليست فيه كالهيولى. ولما أخبر أن النفس جوهر كالصورة حدّ النفس بحد عام، إلاّ أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمام لأن التمام يسمى الأشياء الجوهرية فقط، والصورة إنما تسمى الأشياء العرضية مثل الأشكال والحلى، فلذلك وصف النفس بالتمام وترك أن يصفها بالصورة لئلا يظن ظان أن النفس عرض. فحد النفس فقال : النفس تمام لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. أما قوله تمام فأراد به أن النفس صورة جوهرية لا عرضية. وأما قوله لجسم طبيعي فأراد أن يفصل الجسم الطبيعي من الجسم الصناعي كالباب والسرير. وأما قوله ذي حياة بالقوة فأراد أن يفصله من الحديد والحجر وما أشبههما فإنهما وإن كانا جسمين طبيعيين فليسا متهيأين لقبول الحياة ؛ فالنفس إذن تمام لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة. وقال : إنا لو حددنا النفس بحد آخر فقلنا : إنها تمام لجسم طبيعي لكان ذلك جائزا، إلاّ أنا إنما عنينا بالآلي جسما له آلات يقوى على أن يكون بها حيا، مثل القلب والكبد وما أشبههما من الأعضاء .

وقسم التمام فقال : التمام على نوعين أحدهما مثل المرء العالم بالكتابة البارع فإنه إذا شاء كتب. والنوع الثاني مثل المرء الذي لا يحسن أن يكتب فقد يمكنه أن يتعلم فيكون كاتبا. فالنفس تمام للجسم الطبيعي الآلي بالنوع الأول، مثل الكاتب الحاذق الذي إذا شاء كتب .

وقسم التمام بقسمة ثانية فقال : التمام نوعان مفارق وغير فارق، فالمفارق كالملاّح فإنه تمام السفينة وهو مفارق لها من غير أن يدخل عليه الفساد. وأما التمام الذي ليس بمفارق فمثل حرارة النار فإنها تمام للنار، فإذا فارقت النار فسدت وبادت. فالنفس للجسم الطبيعي تمام مفارق، أعنى أنها تفارق الجسم من غير أن تفسد وتبيد. وسيلخص الفيلسوف فيما بعد كيف ذلك .

وقسم التمام بقسمة ثالثة فقال التمام نوعان : أحدهما أن يكون الشيء هو التمام بعينه مثل حرارة النار، فإن النار بها تتمّ فتكون نارا. والنوع الثاني أن يكون الشيء فاعلا للتمام، مثل الملاح فإنه تمام السفينة بأنه يفعل فيها. أو مثل البناء فإنه تمام البيت بأنه هو الذي يتم البيت ويصيره تاما كاملا. فالنفس تمام الجسم الطبيعي الآلي، لا لأنها هي التمام بعينها، بل لأنها فاعلة التمام أعني أنها تتممه فيصير تاما كاملا، فإنه لا يزال الجسم منقوصا إلى أن تحل فيه النفس فيتم الجسم بها ويكمل .

فإن قال قائل : فان كانت النفس هي التي تتم الجسم فتصيره حيا فما بالها لا تسمى وحدها حيوانا إلا مع الجسم؟ قلنا : ذلك كالقوة التي في العين فإنها تتمّ العين فتكون بها بصيرة، ولا يقال للقوة وحدها أنها تبصر إلاّ مع العين وكذلك لا يقال لصورة القدوم وحدها قدوم إلاّ مع الحديد، فكذلك النفس لا يقال لها حيوان إلاّ مع الجسم الطبيعي الآلي .

وقسم التمام أيضا بقسمة رابعة فقال : التمام على أنواع وذلك أنه إذا كان التمام بعضو واحد لا يعدوه، كان صورة لذلك العضو فقط كفعل البصر فإنه تمام للعين لا يعدوها إلى غيرها فهي صورة للعين، فإذا كان التمام لعضو واحد ونفذ في جميع الأعضاء كان نفسا، إلاّ أنها نفس لا تفارق جسمها إلاّ عن فسادها. مثل القوة النامية والقوة

الحسية فإن مسكنهما في أعضاء معلومة وينفذان في جميع البدن، فإذا فارقا أبدانهما فسدا وبادا، ولا يفعلان أفاعيلهما إلاّ مع حواملهما. وإذا كان التمام للجسم كله لا بعضو واحد كان نفسا أيضا إلاّ أنها مفارقة لحاملها أعني انها إذا فارقت جسمها لم تفسد ولم تبد مثل النفس الناطقة والدليل على أنها لا تفسد بعد مفارقتها للبدن فعلها، فإنها تفعل في الشيء النائي عن بدنها، وتروّي فيه، وتفكر، وتعرف الشيء من غير أن يكون بدنها حاضرا له ذلك الشيء. فإذا كان فعلها يتعدى بدنها، فلا محالة أن جوهرها يبقى بعد فراقها للبدن، وإلاّ كان فعلها أكرم من جوهرها ؛ وذلك باطل. لأنه لا يمكن أن يكون فعل الجواهر أكرم من الجواهر، لأن الفعل إنما يصدر عن الجوهر لا الجوهر عن الفعل .

ولما لخص الفيلسوف التمام وأخبر بأقسامه، وعلى كم نوع يقال، وبأي الأنواع تكون النفس تماما للجسم الطبيعي الآلي قال : إن الحد الذي حددنا به النفس إنما هو كالرسم، وليس هو بحد يبين عن خاصة كل نفس، لأنا لم نجد للأنفس جنسا يعمها، وذلك أن منها أولا وثانيا وثالثا ولا يوجد في الأشياء التي تكون تحت جنس واحد أول وثان لأنها كلها تتراقى معا. فإذا لم يكن للأشياء جنس يجمعها لم يمكن أن نجد شيئا يعم خاصة كل واحد منها .

فلما أراد الفيلسوف أن يميز صفة كل نفس على حدتها ويخبر عن خاصتها قدم هذه المقدمة فقال : إن ألفي في الشيء قوة واحدة من قوى النفس كان ذلك الشيء متنفسا، فأول قوى النفس الحركة والحس. وذلك أن النماء إنما يكون بالحركة، والحيوان يكون بالحس. والنماء لا يكون إلاّ بالغذاء، والنامي لا يكون إلاّ بالحركة والغذاء. ويكون حيوانا بالحس، ويكون مفكرا بالعقل، فإن العقل قوة ثالثة من قوى النفس. وقال : إن بعض قوى النفس ينفذ في جميع البدن مثل الحركة وحس

اللمس، وبعضها لا ينفذ مثل البصر والسمع والذوق والشم. وقال ما أصوب ما وصف به النفس أنها تمام لجسم طبيعي آلي. وكما أن العلم يكون على وجهين : وذلك أنا نعلم بالعلم والنفس الحاملة للعلم الموصوفة به، ونحس بأن فينا قوة حاسة ولنا جسم قابل للحس، كذلك نحن أحياء بأن فينا حياة ولنا جسم قابل للحياة. وكما أن العلم صورة والنفس موضوع له، كذلك النفس هي صورة، وتمام والجسم موضوع لها. فالنفس إذن جوهر بأنها صورة وتمام لا بأنها هيولى، وما أصوب ما قيل إنها جوهر ليس بجسم، لأنها صورة متممة للجسم الطبيعي الآلي، إلاّ أنها صورة مفارقة لجسمها من غير أن تفسد وتبيد، وليست بلازمة له، أعني إذا فسد جسم فسدت معه .

ووصف أيضا النفس المرسلة فقال : النفس علة للمتنفس على ثلاثة أنواع من أنواع العلل، وذلك أنها علة تمامية وعلة فاعلة وليست علة هيولانية. واحتج على ذلك فقال : إن الطبيعة هيأت للبدن آلات مختلفة من أجل أصناف أفاعيل النفس. وقولنا : "من أجل" إنما نريد "غاية" للشيء. فالنفس إذن علة غاية اختلاف آلات البدن، والنفس تمام البدن المتنفس، والتمام صورة، فالنفس إذن علة صورية للبدن المتنفس. وبالنفس يكون المتنفس مغتذيا حساسا، فإنه لا يغتذى شيء، ولا ينمى، ولا ينتقل من مكان إلى مكان إلاّ وله نفس. فالنفس إذن علة فاعلة بأن يكون المتنفس مغتذيا ناميا منتقلا من مكان إلى مكان .

وقال : ينبغي لنا أن ننظر ما جوهر كل نفس، وما خاصتها، وما قواها، وهل تفارق البدن من غير أن تفسد أم يفارقه بعضها وبعضها غير مفارق له؟ فإنا إذا فعلنا ذلك كانت صفتنا للنفس أبين، وشرحنا إياها أوضح. فبدأ يفحص عن النفس النامية أولا فقال : من أين ينبغي لنا أن نبتدئ في الفحص عن ماهية كل نفس، أمن قواها أم من أفاعيلها أم من الأشياء المحسوسة المدركة منها؟ فقال : ينبغي أن

نفحص عن الشيء المحسوس أولا، ثم نفحص بعد ذلك عن القوة الدراكة للمحسوس وعن فعلها، لأن المحسوس أهون معرفة، وأبين من القوة الحساسة. فإذا عرفنا المحسوس عرفنا الحاس أيضا لأنهما من باب المضاف، ومعرفة الأشياء المضافة واحدة. ولنفحص عن الغذاء قبل أن نفحص عن النفس النامية ؛ وذلك أن النماء يكون بالغذاء، والغذاء أبين وأوضح من النماء فقال : ينبغي لنا أن نطلب لم صار النامي يغتذي؟ وأخبر أنه يغتذي شوقا إلى النماء والدوام. وذلك أنه لما لم يقو النامي على البقاء من أجل سيلان عنصره، احتاج إلى الغذاء ليردّ عليه بدل ماسال منه وانفش. وأخبر أيضا بعلة ذلك فقال : إنه لما لم يقو النامي أن يبقى دائما بشخصه اشتاق إلى أن يبقى بالصورة فاحتاج لذلك إلى النسل، ولما لم يقو على النسل إلاّ بالنماء والنشوء احتاج إلى النماء، ولما لم يقو على النماء والنشوء إلاّ بالغذاء احتاج إلى الغذاء، فعلة الغذاء هو الشوق إلى البقاء إما بالشخص وإما بالصورة. أما الأجسام الباقية بالشخص والصورة معا فالأجسام السماوية. وأما الأجسام التي تبقى بالصورة ولا تبقى بالشخص فالأجسام الأرضية كلها النبات والحيوان. فلما أخبر بعلة الغذاء ما هي وصف الغذاء نفسه فقال : الغذاء هو استحالة الشيء، إلى الشيء أو تكوّن شيء من شيء. فلما علم أنه قد يقدر الطاعن أن يطعن في صفته هذه فيقول : إنا قد نرى الشيء يستحيل إلى شيء آخر وليس هو غذاء له، مثل السقيم يستحيل إلى الصحة وليس السقيم بغذاء للصحة، والهواء يستحيل إلى النار وليس هو بغذاء لها فقال : الغذاء استحالة شيء إلى شيء زائد في كميته فينمي وينشأ من أجله. فلما أخبر بعلة الغذاء قال : أترى رادًا يرد علينا فيقول : الزيت يستحيل إلى النار فينميها وليس هو بغذاء لها، لأن الغذاء يلصق بالمغتذي ويبقى فيه، والزيت لا يلصق بالنار ولا يبقى فيها. فقال : الغذاء استحالة شيء إلى شيء زائدا في كميته، لا صقا به، وباقيا فيه، ينمي وينشيء من أجله. فلما

أخبر بالغذاء قال : أترى الشيء يغتذي من شبهه أم من غير شبهه، فإن بعض الأولين قال : إن الشيء إنما يغتذي من شبهه ؛ وقال بعضهم : يغتذي من غير شبهه. وكلا الصنفين صادق في قوله على نوع ونوع، وذلك أن الغذاء على نوعين : أحدهما بالفعل والآخر بالقوة. أما الغذاء الذي بالفعل فهو الذي تغير واستحال وتشبه بالمغتذي، وأما الغذاء الذي بالقوة فهو الذي لم يتغير ولم يستحل ولم يتشبه بالمغتذي، والطعام الذي لم ينضج هو الغذاء الذي لا يشبه المغتذي. فلما أخبر بالغذاء وكيف هو قال : إن القوة الغاذية هي التي تختص بحفظ حاملها وتلزمه، والدليل على ذلك الحيوان، فإنه إذا لم يغتذ ضعف وهلك .

والقوة الغاذية، وإن كانت تحفظ بدن الحي بالغذاء، فإنها إنما تحفظه بتوسط الحرارة. وذلك أن قوام المتنفس يكون بثلاثة أشياء : بالقوة الغاذية الغريزية، وبالغذاء، وبالقوة المحركة للحرارة الغريزية إلى أن تفعل فعلها. فالحرارة الغريزية تحرك الغذاء وتغيره وتهيؤه فتجعله ملائما للمغتذي. والغذاء يتحرك وينتقل من شيء إلى شيء إلى أن يتشبه بالمغتذي فيغذوه. والقوة تفعل فقط، والحرارة الغريزية تفعل وتنفعل. والغذاء ينفعل فقط. فلما أخبر بالغذاء وكيف هو. ولم هو، وصف النفس النامية فقال : قد استبان لنا مما ذكرنا من صفة الغذاء أن النفس النامية هي قوة مولدة لشيء شبيه بالشيء الذي هي فيه، وهذه الصفة أخذت من غاية فعل النفس النامية، وهي التي تحفظ الشيء الذي هي فيه وتلزمه، وتولد شيئا آخر شبيها به وبها .

ولما فرغ الفيلسوف من الإخبار عن النفس النامية ابتدأ في الإخبار عن النفس الحسية الحيوانية واستدل عليها من قبل الحواس فوصف الحسائس كلها بصفة واحدة فقال : الحاس هو الذي يستحيل فيتشبه بصورة المحسوس. ثم أخبر عن الاستحالة فقال : هي حركة ما

وانفعال ثم قال : أترى الحاس ينفعل من شبهه أو من غير شبهه؟ فإنه قد حكى الأمران جميعا، وكلا القولين يصدقان بنوع ونوع. وذلك أن الشيء لا ينفعل من شبهه بالفعل، ولا من غير شبهه بالفعل، وإنما ينفعل الشيء من شيء آخر مثله بالقوة لا بالفعل، مثل الأبيض فإنه ينفعل من الأسود، والأبيض لا يشبه الأسود بالفعل، وهو شبيه به بالقوة، لأنه يمكن أن يستحيل البياض ليكون سوادا. وكذلك الحار لا يشبه البارد بالفعل ويشبهه بالقوة لأنه يمكن أن يستحيل الحار فيكون باردا. فلما أخبر كيف ينفعل المنفعل قال : الحاس ينفعل من المحسوس، لأن الحاس مثل المحسوس بالقوة، فإذا انفعل صار مثل المحسوس بالفعل من ساعته. وقال : إنما نعني بالحاس مثل المحسوس بالقوة بالنوع الثاني من القوة، وذلك مثل الكاتب الحاذق البارع الذي إذا شاء كتب. كذلك الحاس هو مثل المحسوس بالقوة، وذلك أنه إذا حضر المحسوس كان الحاس مثله بالفعل سواء. وهذا النوع من القوة يأتي في الفعل بلا استحالة، إلا أن يريد مريد أن يسميها استحالة بالمجاز، لأن الاستحالة الحق لا تكون إلاّ بحركة وزمان، واستحالة الحاس إلى المحسوس بلا حركة ولا زمان. ثم أخبر عن الانفعال فقال : الانفعال نوعان أحدهما مفسد والآخر متمم، فأما المفسد فمثل انفعال البياض من السواد، فإن السواد إذا انفعل من البياض أفسده فصيره سوادا مثله. وأما الانفعال المتمم فمثل انفعال الهواء من النور، يصير الهواء نيّرا من غير أن يفسد ذاته، بل يصيره تاما كاملا. كذلك البصر ينفعل من المحسوس ويتم ويكمل من غير أن يفسد ذاته .

ولما وصف الحاس خاصة وعامة ابتدأ في صفة حاسٍ حاس، إلا أنه قبل أن يفعل ذلك وصف الفرق الذي بين الحواس وبين العقل فقال : الحواس يحتاج فعلها إلى الأشياء المحسوسة أن تكون حاضرة لديها، والعقل لا يحتاج في فعله إلى شيء خارج منه لأن معقوله داخل فيه،

ثم أخبر لم كان ذلك؟ فقال : ذلك لأن فعل الحواس في الأشياء الحاضرة، والحاضرة أجسام، ولا يمكن أن تكون الأجسام داخلة في الحواس، لأنه لا يدخل جسم في جسم. وقد بين الفيلسوف لم لا يمكن ذلك ؛ فلذلك احتاجت الحواس في فعلها، أعني في دركها، إلى الأشياء الخارجة، وأن تكون حاضرة لديها. فأما العقل فإنه لما صار فعله في الأشياء الكلية، وصار يدركها، وليست بأجسام، ودوامها وثباتها فيه، لم يحتج إلى أن تكون الأشياء التي يدركها حاضرة لديه. وقد صوّب الفيلسوف قول فلاطن إذ قال : إن النفس مكان الصور : فلهذه العلة ينال العقل معرفة الشيء، وإن بعد عنه، لأن صورته فيه، والأشياء في العقل بنوع صورها. والدليل على ذلك أصحاب المساحة فإنهم يعلمون أشكال الأشياء، وإن لم تكن الأشياء ذوات الأشكال حاضرة بين أيديهم. وإنما قدروا على ذلك لأن الأشكال صور، والصور محمولة في النفس، فالعقل إذن يعلم العلوم، وإن لم يكن حامله حاضرا .

فلما أخبر بالفرق الذي بين الحواس وبين العقل، ابتدأ في صفة حاسٍ، وجعل استدلاله عليها من المحسوسات فبين المحسوسات، وقال : منها ما هو محسوس بذاته مثل اللون، ومنها ما هو محسوس بعرض مثل الجوهر فإنه إنما يقع تحت البصر بأنه ملون لا بأنه جوهر. والمحسوس بذاته ينقسم، فإما أن يكون الشيء محسوسا خاصا بحاسة واحدة مثل اللون والقرع، فإن اللون خاصة للبصر، والقرع للسمع. وإما أن يكون الشيء محسوسا بجميع الحواس مثل الحركة والسكون، وإما بجلّها مثل العدد والعظم والشكل. ثم قال : إن المحسوس بعرض لا يؤثر في الحاسة شيئا. وذلك أن الجوهر لا يؤثر في العين بأنه جوهر، بل إنما يؤثر فيها بلونه. فأما المحسوسات الخاصة والعامة فتؤثر في الحواس، إلاّ أن المحسوس الخاص لا يناله إلا حاس واحد يؤثر في الحاس أكثر مما يؤثر فيه المحسوس العام الذي يناله جل الحواس. وقال : الحاس لا يخطئ في درك محسوسه

إذا حضرت ثلاثة أشياء : أحدها أن يكون البعد الذي بينه وبين الحاس معتدلا. والثاني أن يكون المحسوس موضوعا على ما ينبغي من الإمكان للناظر إليه. والثالث أن تكون قوة الحاسة قوية .

ولما ميز بين الأشياء المحسوسة بعرض، والأشياء المحسوسة بذواتها، وصف كل حاسة من الحواس على حدتها، وخبّر ما هي، وابتدأ من البصر وجعل استدلاله على مائية البصر من اللون، فوصف اللون لأنه أبين من البصر، فإذا استبان ما اللون استبان ما البصر. فقال : اللون هو تمام للجسم الصافي المشف، مثل الماء والهواء والبلور وما أشبه هذه الأشياء، فإن اللون هو يصيرها بالفعل صافية مشفة. وقال : الضوء أيضا يعمل ذلك في الجسم، إلاّ أن اللون هو بنفسه ينقل الشيء الصافي ذا اللون بالقوة من القوة إلى الفعل. فأما الضوء فلا يعمل ذلك في الجسم بنفسه، ولا بعرض، وذلك أنه يحمل اللون ويؤديه إلى الجسم الصافي بتوسط الهواء، فيصير الجسم ذا لون بالفعل ؛ فلهذا النوع صار الضوء متمما للشيء ذي اللون بالقوة فإنه يحمل الألوان لا بأنه يقبل اللون ؛ فالضوء هو حامل اللون، واللون هو الذي يصير الأشياء الواقعة تحت البصر بالقوة واقعة بالفعل. ووصف الجسم الصافي فقال هو الذي يدركه البصر، لا من أجل ضوئه، بل من أجل ضوء غيره، وذلك أن البصر إنما يدرك الأشياء ذوات اللون بضوء الشمس ووصف الضوء فقال : الضوء فعل ما به يتم للجسم الصافي القابل اللون لأنه لا يتلون إلاّ بتوسط الضياء. وقال : قد اختلف الأولون في الضياء فقال بعضهم إنه جسم، وقال بعضهم إنه ليس بجسم. فأما الذين قالوا إنه ليس بجسم فاحتجوا فقالوا : كل جسم إذا تحرك فإنما يتحرك في زمان ما، والضياء يتحرك بلا زمان، وذلك أنه مع طلوع الشمس يضيئ الأفق، ومع دخول المصباح في البيت يضيئ البيت كله بلا زمان. فليس الضياء إذن بجسم. وقالوا : إن كل جسم إما أن يكون مبسوطا أو مركبًا، فإنه لا يعدو أيضا أن يتحرك حركة مستوية

مثل النار والهواء وسائر الأجسام الأولى، وإما أن يتحرك حركة مستديرة مثل السماء. ونحن نرى الضياء يتحرك لا حركة مستوية ولا حركة مستديرة، وذلك أنه يتحرك يمنة ويسرة وفوق وأسفل وأمام وخلف بلا زمان، فليس أيضا إذن بجسم. وقالوا : إن كان أيضا جسما، فإنه لا يعدو أن يكون إذا سلك في الهواء أن يتداخل فيه بدفعة واحدة، أو يكون يسلك في جزء منه بعد جزء، فإن تداخل في الهواء دفعة واحدة وجب من ذلك أن يكون جسم يدخل في جسم ؛ وهذا محال. وإن سلك جزءا بعد جزء وجب من ذلك أن يكون الضوء لا يضيئ الموضوع كله بدفعة واحدة بلا زمان، بل قليلا قليلا ؛ وهذا باطل. فليس الضوء إذن بجسم. واحتجوا أيضا فقالوا : لو كان الضوء جسما لكان إذا اختلط بالهواء كثف الهواء وأظلم، ومثل ذلك أنا لو أخذنا صفيحة فألقينا عليها صفيحة أخرى، لكثفت الصفيحة الأولى وغلظت وصارت مظلمة. ولسنا نرى الهواء يكثف إذا صار الضوء فيه بل يلطف ويستنير ؛ فليس الضوء إذن بجسم .

وقال الذين زعموا أن الضوء جسم : الدليل على أن الضوء جسم انعكاس شعاع الشمس، فإنه لو لم يكن جسما لنفذ في الجسم ولم ينعكس. وذلك أن الشيء الذي ليس بجسم لا يمتنع من أن ينفذ في الأجسام، ولا تمتنع الأجسام من نفاذه فيها . فالضوء إذن جسم. وقالوا أيضا : لو لم يكن الضوء جسما، لم يكن شعاع الشمس يسخن الهواء باحتكاكه به، والاحتكاك يكون للأجسام، فالضوء إذن جسم. وقالوا : إن لم يكن الضوء جسما فما بال شعاع الشمس إذا دخل من كوة في بيت لا يَنْبَثُّ في جميع البيت، لكنه يكون مقابل الكوة، والمقابلة من خاصة وصف الأجسام ؛ فالضوء إذن جسم .

وقد وافق الفيلسوف الذين قالوا إن الضوء ليس بجسم، واحتج له ولهم فقال : إن كان الضوء جسما وإنما يصل إلينا بتوسط الهواء، وجب من ذلك أن يكون جسم ينفذ في جسم ؛ وهو محال .

وقال : الضوء مخالف للظلمة، إما كمخالفة الأضداد، وإما كمخالفة الوجود والعدم. فبأي النوعين كان الضوء مخالفا للظلمة وجب أن لا يكون جسما ؛ لأن كل وجود وكل عدم ليس هو بجسم، والأضداد أيضا متساوية بالقوة، وهي تحت جنس واحد. والظلمة ليست بذات صورة لأنها عدم، ولا هي بجسم ؛ فإن تكن الظلمة ليست جسما، وكان الضوء ضدها، فإنه ليس بجسم أيضا، وإلا لم يكن الضوء والظلمة تحت جنس واحد. فإن قال قائل : إن الجوهر ينقسم إلى جسم ولا جسم، والجوهر جنس لهما، قلنا : إن الجسم واللاّجسم ليسا بضدين لأنهما مختلفان بالقوة. وميز الجسم من اللاّجسم من غير أن يكونا حصلا تحت جنس واحد، والجوهر ليس هو بجنس لهما، وذلك أنه إنما قسم في هذين القسمين من غير أن يكون ميز جنسا لهما بحق لكن بالمجاز. وليس الجسم واللاّجسم أيضا بضدين بنوع من أنواع المضادة. وأما الظلمة والضوء فمتضادان كتضاد الوجود والعدم، فإن كان العدم لا جسم، فالضوء لا محالة لا جسم .

ولما بيّن الفيلسوف ما اللون وما الضوء وصف البصر فقال : هو الذي يدرك الألوان بأن يمثل آثارها أو يتشبه بها بتوسط الهواء بلا حركة ولا زمان ولا استحالة زمانية .

وابتدأ في صفة السمع ففعل كفعله في صفة البصر ؛ وذلك أنه وصف القرع أولا ثم وصف السمع، لأن القرع أبين من السمع، فقال : القرع يأتي إلى السمع بتوسط الهواء، والدليل على ذلك أنك إذا أدنيت شيئا من مجرى السمع، ثم قرعته بشيء آخر، لم تسمع البتة. وكذلك لو ألصقت شيئا ذا رائحة بالخياشيم لم تشم رائحة البتة. فالهواء هو الذي يؤدي القرع إلى السمع، والرائحة إلى الخياشيم. ثم قال : إن القرع يكون على نوعين : إما أن يكون بالقوة، وإما أن يكون بالفعل. أما القرع الكائن بالقوة فمثل الجسم ذي الصوت الذي يقرع فيخرج له

صوت لا يقرعه أحد، فإن الصوت فيه بالقوة. وأما القرع الكائن بالفعل فمثل الجسم ذي الصوت الذي يقرع فيخرج له صوت. والقرع الكائن بالفعل من باب المضاف، وذلك أنه لا يكون قرع ولا صوت إلا أن يكون قارع أو مقروع، لأن القرع إنما هو صوت ما، والصوت لا يكون إلا بحركة من الضارب والمضروب. وقال : الطنين لا يكون إلا أن تجتمع هذه الأشياء جرم جاس عريض أملس عميق. أما الملاسة فهي علة ترجيع القرع أعني الهواء ومكثه فيه. وأما العرض فهو علة كثرة الهواء في الأشياء المقروعة. والعمق هو علة مكث الهواء في الجرم المقروع لئلا يخرج عنه سريعا. والطنين هو رجع الهواء من الجرم المقروع إلى جرم آخر، وذلك أن الجرم العميق إذا قرعه شيء نبا عنه ثم عاد أيضا فضرب أجزاءه، كما ترى الأكرة تضرب بها الأرض فتثب ثم تعود أيضا. قال : والدليل على أن الرجع إنما يكون في الأجرام الملس ضوء الشمس، فإنه إذا سقط شعاعها على جرم أملس، رجع الشعاع إلى خلف. وإذا تكلمنا ونحن في مكان أجوف عميق أملس سمعنا رجع كلامنا ؛ ولا يعرض ذلك في مكان آخر .

ولما وصف القرع ابتدأ في صفة الصوت فإنه ملائم لصفة السمع، والسمع محسوس للصوت خاصة، إلا أنه فرّق أولا بين القرع والصوت فقال : الصوت لكل ذي رئة من الحيوان لأنه يتنفس، وإنما صار الحيوان ذو الرئة يتنفس لأنه وحده يستنشق الهواء، فالنفس هيولى الصوت وبالرئة يكون، وما ليست له رئة لا يتنفس، وما لا يتنفس لا صوت له، وأما القرع فيكون للأجسام الجاسية الميتة، وللحيوان الذي لا رئة له كالسمك والنحل وما أشبههما. ووصف الصوت فقال : الصوت قرع هواء لا في أنبوبة الرئة والحلقوم متهيئة لقبوله مع وهم يدل على شيء ما. وإنما ذكر الفيلسوف في صفة الصوت الوهم ليفرده من الأشياء التي يظن أنها أصوات وليست بأصوات، مثل السعال والتنحنح فإن هذه لا تكون بوهم، ولا تدل على شيء آخر من خارج .

فلما وصف الرائحة وكيف تصل إلينا، وصف الحاس الذي به نشم فقال : هو مثل الشيء ذي الرائحة بالقوة إذا كان نائيا، فإذا حضر كان مثله بالفعل بلا حركة ولا زمان، وذلك أنه إذا حضرت الرائحة كانت القوة الشامة مثلها سواء .

فلما فرغ من صفة حاسة الشم ابتدأ في صفة حاسة الذوق فأخبر باتفاقه مع سائر الحواس واختلافه فقال : حاسة الذوق تخالف سائر الحواس بأنها تتعرف طعم الشيء بلا توسط الهواء، وذلك أنا إن لم نضع الشيء ذا الطعم على اللسان لم نعرف طعم الشيء ما هو، وليس سائر الحواس كذلك لأنها لا تعرف محسوساتها إلاّ بتوسط الهواء، مثل البصر والسمع والشم، وذلك أن الإنسان إذا أدنى الشيء جدا من عينه لم يعرف لونه ؛ وكذلك لو صاح إنسان في داخل أذن صاحبه حيث عصب الحس لم يسمع صوته ؛ وإن جعل الشيء ذا الرائحة في داخل الخياشيم لم يشمه. والدليل على أن الذوق يعرف طعم الأشياء بلا توسط الهواء ما نحن قائلون أن اللمس لمس ما، واللمس لا يحتاج في معرفة الملموس إلى توسط الهواء، والطعوم إنما تكون من الرطوبات، والرطوبة ملموسة، والذوق لمس ما، فالذوق إذن يعرف الأشياء المذوقة بلا توسط .

وقال : إن الطعوم إما أن تكون رطبة بالقوة وإما بالفعل. أما اللاتي بالقوة فمثل الملح والبورق وسائر الأشياء المشتبهة بهما، فإنها إذا جعلت في الماء صارت مائية من ساعتها. وأما الطعوم الرطبة بالفعل فمثل اللبن والزيت والشراب وما أشبهها. فهذا الخلاف الذي بين حاسة الذوق وبين سائر الحواس. فأما اتفاقه معها فلأنه يعرف الشيء ذا الطعم والشيء الذي لا طعم له كسائر الحواس. والشيء الذي لا طعم له على نوعين أحدهما مثل الحرير الصافي فإنه لا طعم له ولا يفسد الذوق، والآخر مثل أكثر الشموم فإنها لا طعم لها وهي تفسد الذوق.

ولما أخبر أن الذوق يعرف الطعوم بالملامسة وصفه فقال : الذوق قوة حسية هي مثل الطعم بالقوة، فإذا لامست الطعم صارت مثله بالفعل سواء .

ثم ابتدأ في صفة اللمس فوصفه بصفتين غائيتين، وإنما أراد بذلك معاياة السامع، إحداهما أنه قال : إن حاسة اللمس ليست بواحدة بل حواس كثيرة ؛ والضرب الثاني أنه قال حاسة اللمس ليست اللحم بل هي لشيء آخر يستبطن اللحم ؛ واحتج على أن حاسة اللمس ليست بواحدة بأن قال : كل حاسة من الحواس إنما تدرك ضدا واحدا مثل البصر، فإنه يدرك البياض والسواد وما بينهما من الألوان. وكذلك السمع يدرك الصوت الحديد والشديد ويدرك سائر الأصوات بأنها داخلة في الصوتين. وكذلك الشم يدرك الرائحة الطيبة والكريهة ويدرك سائر الأراييح بأنها بين هاتين. وأما اللمس فيدرك أضدادا كثيرة منها الحار والبارد والرطب واليابس والخشن والأملس واللين والجاسئ، فهذا دال على كثرة حواس اللمس. ثم قال : لعل قائلا يقول إن هذا قد يعرض في سائر الحواس لا في اللمس وحده. وذلك أن البصر يدرك البياض والسواد والكبير والصغير والمتحرك والساكن. وكذلك السمع يدرك الصوت الحديد والثقيل، والأبح والصافي، والجهير والضعيف، قلنا : إن هذه الأشياء هي المحسوسة الواقعة تحت حواس كثيرة، فإنما كان قولنا في خاصة محسوس من كل حاس. واحتج أيضا بأن اللمس حواس كثيرة بأن قال : إن لكل حاس أن يدرك جنسا واحدا من المحسوس لا غير، مثل البصر فإنه يدرك اللون فقط، والسمع يدرك الصوت، والشم يدرك الرائحة، واللمس يدرك أجناسا كثيرة من المحسوس. وذلك أنه يدرك الكيفيات الفاعلة مثل الحرارة والبرودة، والكيفيات المنفعلة مثل الرطوبة واليبوسة، والجاسئ والخشن والأملس. ولم يطلق الفيلسوف هذه المعاياة ها هنا لكنه أطلقها في كتابه في الحس والمحسوس .

ولما بيّن أن اللمس حواس كثيرة ابتدأ في تبين المعاياة الثانية فقال : إن حاسة اللمس ليست باللحم لكنها بشيء آخر يستبطن اللحم. فإن قال قائل :لو لم تكن حاسة اللمس للحم، لما كنا إذا لمسنا الشيء نحس به بلا زمان، قلنا : إنه وإن كان اللمس يدرك الملموس بلا زمان فليس ذلك مما يوجب أن يكون اللحم هو حاسة اللمس. والدليل على ذلك أن أحدا لو لف على يده ثوبا رفيعا ثم وضعها في ماء حار أو بارد، لأحس بالحار والبارد بلا زمان ؛ وليس الثوب هو الذي أحس بالحار والبارد. فليس إذن حسنا بالملموس بلا زمان مما يوجب أن تكون حاسة اللمس هي اللحم : ثم سأل فقال : أترى اللمس يدرك الملموس بتوسط الهواء غير أن ذلك خفي؟ وضرب لذلك مثلا فقال : لو أن إنسانا ألقى يده في ماء فأمسك حجرا أو غيره لم يكن بد من أن يكون بين اليد وبين الحجر ماء، إلا أن ذلك يخفي للطافته، فإن كان توسط الماء بين اللمس والملموس يخفى فبالحري أن يكون الهواء يخفى علينا لأنه ألطف من الماء كثيرا ؛ فقد شارك بهذا النوع اللمس سائر الحواس. ويشاركها أيضا بنوع آخر، وذلك أن اللمس مثل الملموس بالقوة إذا كان الملموس نائيا، فإذا حضر ولامسه كان مثله بالفعل، وذلك أن حاسة اللمس مثل الحار والبارد والرطب واليابس وسائر الأشياء الملموسة بالقوة، وكل واحد من هذه يخرج اللمس من القوة إلى الفعل إذا كان حاضرا، فإذا صارت حاسة اللمس مثل الملموس بالفعل أحسته سواء.

وينبغي أن تعلم أن الفيلسوف كان يرى أن كل حاس إنما ينال محسوسه بتوسط الهواء، والسمع والشم والذوق واللمس والبصر كذلك، إلاّ أن ذلك يكون في البصر والسمع أظهر، وفي الذوق واللمس أخفى. وقال : لا يمكن الأجسام التي في الهواء أن يماس بعضها بعضا إلا بتوسط الهواء، وكذلك الأجسام التي في الماء لا يمكن أن يماس بعضها بعضا إلاّ بتوسط الماء، إلاّ أن ذلك يخفى علينا للطافة الماء والهواء. وقال : أترى كل حاس يدرك محسوسه بضرب واحد أم

بضروب مختلفة؟ فإن الذوق واللمس يظن أنهما يدركان محسوسهما بلا توسط هواء فقال : الحواس كلها تدرك محسوساتها بتوسط الهواء إلاّ أن ذلك يخفى في اللمس والذوق، كما بينا آنفا، وإنما خفي ذلك عنا لأنهما يدركان محسوسهما من قرب، وذلك أنه إن لم يوضع الشيء ذو الطعم على اللسان والشيء الملموس على اللمس لم يدركا، فلذلك خفي علينا الهواء الذي بينهما. وقال أيضا : إن قال قائل : إن كنا إنما نحس بالمحسوس بتوسط الهواء فإنه يجب من ذلك أن نكون نحس بالهواء أولا ثم بالمحسوس، ولا يمكن ذلك إلا بزمان فلا يدرك إذن الحاس المحسوس بلا زمان، قلنا : إن الحاس يدرك الهواء الحامل والأشياء المحمولة معا، وذلك أن صور الأشياء تختلط في الهواء فيدرك الحاس الهواء والشيء المختلط فيه معا بلا زمان. ومثل ذلك يقال لو أن رجلا حمل ترسا، ثم ضرب ضارب الترس، لأحس حامل الترس بالضربة مع ضرب الترس معا بلا زمان .

ولما وصف الفيلسوف الحواس واحدا فواحدا وصفها أيضا بصفة واحدة فقال : كل حاسة من الحواس فإنما تعمل عملها عند قبول صورة المحسوس دون عنصره مثل ما يقبل الشمع نقش الخاتم من غير أن يقبل جوهره. فجميع الحواس تفعل أفاعيلها إذا قبلت صور محسوساتها، مثل البصر فإنه يحس باللون إذا قبل صورة اللون. وكذلك السمع يحس بالصوت إذا قبل صورة الصوت. وكذلك الحواس يتم فعلها إذا قبلت صور محسوساتها. وقال : إن الشيء القابل صور المحسوسات هو الحاسة الأولى التي فيها تكون القوة الحسية وهي الروح المحسة، وجميع الحواس محمولة عليها، وقال : ما بال الحواس تفسد من محسوساتها إذا أفرطت مثل الضوء الساطع فإنه يفسد البصر، والصوت الشديد يفسد السمع، والرائحة المفرطة الطيب تفسد الشم، والشيء المر الطعم جدا يفسد الذوق، والحار المفرط يفسد اللمس. ثم أطلق المسألة فقال : إن جميع الحواس بنيت على الاعتدال،

والشيء المعتدل لا يفسد من معتدل آخر مثله، بل إنما يفسده الشيء المفرط الخارج عن الاعتدال، فلذلك صارت الأشياء المحسوسة إذا زاغت عن اعتدالها وأفرطت، أفسدت الحواس. وقال : الاعتدال على نوعين إما أن يكون الشيء معتدلا إذا كان بين الطرفين بالسواء، مثل الماء الفاتر فإنه بين الحار والبارد إلى أن يميل إلى أحدهما ؛ وإما أن لا يسمى بأحد الطرفين وهو قابل لهما فمثل (بياض بالأصل) فإنه بين الصالح والطالح فلذلك لا يسمى صالحا حتى يميل إلى أحدهما فيكون إما صالحا وإما طالحا. فالحواس معتدلة بأنها وسط الطرفين لا تميل إلى أحدهما، فلذلك يفسدها الشيء المفرط الخارج عن الاعتدال .

وقال : ما بال النبات ليس له حاسة اللمس إذا كانت له قوة غاذية منمية وتنفعل من الأشياء الملموسة فترطب وتخشن ؟ ثم أجاب فقال : لأنه ليس للنبات عضو معتدل فيقوى على قبول صور الأشياء، وذلك أن أعضاء النبات كلها صلبة جاسية غليظة. وكذلك أيضا الحيوان الخزفي ليس لها لمس لجساوة أجسامها. وكل ما كان من الحيوان أدق بدنا كان أشد حسا للمس. وقال : أترى ما ليس بحيوان ينفعل من الأشياء المحسوسة؟ فأجاب وقال : إن الشيء الذي ليس هو بحيوان ينفعل من الأشياء المحسوسة، وإنما ينفعل من الحار والبارد والرطب واليابس فيسخن ويبرد أو يترطب أو يتيبس، فليس بأن له حاسة تحس بفعل الحار، والدليل على ذلك أنها لا تميز بين الحار والبارد ولا بين الرطب واليابس وقال : إن الأشياء التي ليست بحيوان تنفعل من الأشياء المحسوسة انفعال تمام. وقال : لا يلزم أن يكون كل انفعال حسا، لأنه

ما ليس بحيوان ينفعل ولا يحس. فإن قال قائل : إن كان الحيوان وغير الحيوان ينفعل من الأشياء المحسوسة، فما الفرق بينهما من جهة الانفعال؟ قلنا : إن الحيوان إذا انفعلت من الأشياء المحسوسة فإنما تقبل صورها فقط ولا تقبل هيولاها، كالبصر فإنه يقبل لون الشيء ولا

يقبل جسمه. وكذلك السمع وسائر الحواس تقبل صور محسوساتها ولا تقبل أجسامها. وأما ما ليس بحيوان مثل النبات والحجارة فإنه يقبل صورة المحسوس وجسمه جميعا. وذلك أن النبات والحجارة تنفعل من وصول الماء إليها بصورته وجرمه، وذلك أن الماء يرطب الشجر بوصول جرمه إليها مع رطوبته، فعلى هذا تفعل الأشياء المحسوسة في الشجر والحجارة من غير أن يكون للشجر أو للحجارة حاسة تعرف لها ذلك الفعل. فإن قال قائل : إن لم تكن الحجارة والشجر تحس بفعل ما يفعل فيها فكيف تفسد من الماء الملح والكبريتي وسائر المياه الردية؟ قلنا : إن المياه الردية تفسد الشجر لأن فيها قوة مفسدة للشجر والحجارة، لا أن للشجر والحجارة حاسة تحس بتلك الرداءة. وكما أن المياه العذبة تغذي الشجر وتنميه، كذلك المياه الردية تفسد الشجر وجميع الأجسام وتهلكها. فإن قال قائل : إن الصوت وحده دون جرمه يفعل في الحجارة والشجر، كالرعد فإنه يشق الشجر ويصدع الحجارة من غير وصول جرم الرعد إليها، قلنا : إنه ليس صوت الرعد فعل ذلك بالحجارة والشجر، بل الشيء الحامل للصوت أعني الهواء، وذلك أنه لما ضغط السحاب الهواء دفعه إلى أسفل فصدع الهواء الشجر فشقّه، وصدم الحجارة فصدعها، وعلى هذه الجهة تنصدع البيوت التي ليست لها كوى من صوت الرعد، فلا يكون له منفذ يخرج من البيت فيهدمه ليكون له منفذ إلى الخروج، فإن الهواء والماء والأرض تنفعل من الأشياء المحسوسة أكثر من الشجر والحجارة، وذلك أن الهواء ينفعل من الرائحة الطيبة والألوان والصوت والطعم والشيء الملموس أعني الحار والبارد والرطب واليابس، وكذلك الماء والأرض ينفعلان من هذه الأشياء التي ذكرنا، إلا أن انفعال الهواء منها أكثر من انفعال الماء والأرض، والماء أكثر انفعالا من الأرض .

فلما فرغ الفيلسوف من تلخيص الأشياء المحسوسة وبيّنها، وصف عند ذلك النفس الحسية وهي الحيوانية، فقال : النفس الحسية هي التي

تدرك الأشياء بقبول صورها دون أجسامها ودركها إياها أن تتشبه بها وتكون مثلها، وذلك أنه إذا كانت الأشياء المحسوسة نائية عن النفس فهي مثلها بالقوة، فإذا حضرت كانت مثلها بالفعل .

(وهذا آخر المقالة الثانية)

ولما فرغ الفيلسوف من صفة النفس الحسية في المقالة الثانية ابتدأ في المقالة الثالثة فوصف النفس الناطقة، إلا أنه قبل ذلك وصف قوتين من قوى النفس البهيمية أعني الحركة والوهم وهما أشرف من سائر قواها، وأنهما أقرب إلى العقل من غيرهما، وذلك أنهما ليسا بهيولانيتين لا سيما الوهم. وإنما قرب الوهم من العقل لأن فعله داخل فيه كفعل العقل، فلا يحتاج إلى الأشياء الخيالية كحاجة الحواس، ولذلك سمى الفيلسوف الوهم عقلا منفعلا، وهاتان القوتان متوسطتان بين الحواس وبين العقل. وإنما قدم صفة هاتين لكيما إذا عرفنا القوى التي تكاد أن تكون معراة من الهيولى، صدقنا بالشيء الذي لا هيولى له البتة، ولئلا ينقلنا الفيلسوف من الأشياء الهيولانية أعني المحسوسة إلى الأشياء التي لا هيولى لها البتة، فإن النقلة من حال إلى حال بغير تدريج ضار في الكلام وغيره. ولما وجد بعضا يظن الحس والوهم شيئا واحدا وبيّن أنهما ليسا بشيء واحد، وكذلك الحس والعقل، وكذلك الحس والفكر، ابتدأ في تمييز الحس والعقل. فقال : الحس لجميع الحيوان وليس العقل لجميع الحيوان. والحس يعرف الأشياء الخارجة منه مثل الألوان والأصوات والطعوم والأراييح، والعقل يعرف الأشياء التي فيه وعليها يقع فعله، مثل الأشياء العملية والصور وأشباهها. ثم ميز بين الحس والحزم والفكر. إلا أنه جمع هذه الأشياء باسم واحد وهو الحلم، فقال : الحس لا يخطئ في معرفة محسوساته الذاتية، والحزم والفكر ربما دخل الخطأ على أصحابهما، وذلك أنه ربما اشتبه على المفكر ففكر في الشيء النافع كأنه ضار، وفي الشيء الضار كأنه

نافع، وفي القبيح كأنه حسن. وكذلك المرء الحازم ربما رأى الشيء من طريق الحزم، وليس هو كذلك. وفرق بينهما بنوع آخر وذلك أن الحس موجود في جميع الحيوان. وفرق بين الفكر والعقل فقال : العقل لا يخطئ في معرفة الشيء وذلك أن العقل إذا همّ بمعرفة شيء من الأشياء، فإما أن يعرفه معرفة صحيحة، وإما أن لا يعرفه البتة. وأما الفكرة فإنها ربما أخطأت في معرفتها الشيء وكذلك الرأي المحمود ربما أخطأ في معرفة الشيء أيضا. ثم ميز بين الحس والوهم فقال : الوهم يعقل فعله في اليقظة والنوم، والحواس لا يعقل في النوم شيئا. والحس أيضا موجود في جميع الحيوان، والوهم ليس موجودا في جميعها، وذلك أن الزنابير والدود وكل دابة تتولد من العفن لا وهم لها، لأنه ليس لها مأوى تعرفه، ولا تفعل فعلها على شرح يعرف. فإن قال قائل : ليس للأطفال أيضا وهم قلنا : لهم وهم بالقوة لا بالفعل، والقوة جائية إلى الفعل : فأما الزنابير والدود وأشباهها فليس لها وهم لا بالقوة ولا بالفعل. والحس أيضا لا يخطئ في محسوسه الذاتي له، والوهم ربما دخله الخطأ، فإنه ربما لم يكن الشيء على ما يتوهمه المتوهم. والحس أيضا لا يدرك الأشياء النائية عنه، والوهم ربما أدركه. والحس أيضا لا يقوى أن يرى الشيء الواحد إلا بالشكل والهيئة التي هو عليها، والوهم يقوى على أن يتوهم الشيء بأشكال كثيرة وهيئات مختلفة، ثم ميز بين الوهم والعقل فقال : فعل العقل في الأشياء تام أعني أنه يعرفها معرفة صحيحة، وربما دخل الخطأ على الوهم في معرفة الشيء. ثم ميز الرأي المحمود من الوهم فقال : الوهم موجود في الدواب ولا يوجد الرأي المحمود في شيء من الدواب. ثم نكر أن أناسا ظنوا أن الوهم مركب من الحس والرأي المحمود، وليس ذلك كذلك، لأنه لو كان الوهم مركبا منهما لوجب من ذلك أن يكون الحس والرأي المحمود يفعلان في شيء واحد في الأبيض والأسود، ولسنا نرى ذلك كذلك، فإن الحس يدرك البياض، والرأي المحمود يدرك

الأفضل من الأمور. وإن كان الحس والرأي المحمود يختلفان في الدرك، فكيف يمكن أن يكون الوهم المركب منهما يدرك شيئين مختلفين في وقت واحد. وربما رأينا الحس يكذب والرأي المحمود يصدق في وقت واحد، مثل قرص الشمس يراها في قدر الترس، والرأي المحمود يعلم أنها أضعاف الأرض في العظم فإن كان الوهم مركبا منهما عرض من ذلك أن يكون الوهم يصدق ويكذب في الشيء الواحد في زمان واحد، وهذا محال. قال قوم من القدماء : ما بال النار وحدها من بين الأستقسات تنمي وتنشؤ كأنها تغتذي؟ فقال الفيلسوف : إن النار لا تنمى ولا تنشؤ، والدليل على أنها لا تنمى أن كل نام له نهاية وحدّ إذا بلغ إليه وقف، ولم يجاوز إلى ما لا نهاية له، والنار تنمي وتنشؤ إلى ما لا نهاية له، فليس ذلك إذن بنشؤ، إنما هو زيادة من جهة الغذاء.

فلما رد على هؤلاء رجع إلي ما كان فيه من صفة الغذاء فقال : بالغذاء يقوى المتنفس وينمى ؛ والقوى الغاذية أقوى قوى النفس النامية. فنريد أن نلخص الغذاء ونميزه من الأشياء التي يظن أنها غذاء وليست بغذاء، فنقول : إن الغذاء هو استحالة شيء إلى شيء، وتكوّن شيء من شيء، وليست هذه الصفة بتامة لأنه ليس كل ما استحال من شيء، أو تكوّن من شيء بغذاء لذلك الشيء الذي استحال إليه، أو تكوّن منه. فإنا قد نرى الجسم السقيم يستحيل من السقم إلى الصحة، ولا يقال إن السقم غذاء للصحة، والأستقسات يستحيل بعضها إلى بعض وليس بعضها غذاء لبعض. والغذاء ليس هو استحالة فقط إلا أن يكون زائدا في كمية الشيء فينمى وينشؤ من أجله. وهذه الصفة ليست بتامة، وذلك أن الزيت يغذو النار من جهة الزيادة، وليس الزيت غذاء للنار بالصحة لأن الغذاء يلزق بالمغتذي ويثبت معه ويزيد فيه، والزيت لا يلصق بالنار ولا يثبت فيها. فلما وصف هذه الصفة سأل فقال : أترى الشيء يغتذي من شبهه أو من غير شبهه ؟ فإن قال

قائل : نعم هذا القول قاله قوم يرون أنهم محقون. أما من قال إن الشيء يغتذي من شبهه فإنهم يحتجون فيقولون : إن من شأن الغذاء أن يلصق بالجسم ويثبت فيه وينميه، ولا يثبت الشيء في الجسم إلا أن يكون شبيها به، فالشيء إذن يغتذي من شبهه. وأما من قال إن الشيء يغتذي من غير شبهه فإنه يقدر أيضا أن يحتج فيقول : إن الشبيه لا يفعل في شبهه ولا ينفعل منه مثل البياض، فإنه لا يفعل في بياض آخر ولا ينفعل من بياض آخر، وكذلك السواد لا يفعل في سواد آخر ولا ينفعل منه ؛ ومن شأن الغذاء أن ينفعل ويستحيل وينتقل من شيء إلى شيء إلى أن يكون مثل الشيء المغتذي، فليس يغتذي الشيء إذن من شبهه بل من غير شبهه. فلما احتج الفيلسوف بحجج أصحاب هذين القولين المختلفين أطلق المسألة فقال : الغذاء على نوعين أحدهما غذاء بالفعل وهو الذي قد تغير واستحال وتشبه بالمغتذي، والآخر بالقوة وهو الشيء البعيد الذي لم يتغير ولم يستحل ولم يتشبه بالمغتذي كالأطعمة الخارجة التي لم تصل إلى الجسم، ولم تتغير ولم تتشبه به. فلما بين أن الغذاء على نوعين : أحدهما بالفعل وهو الذي قد نضج واستحال وتشبه بالمغتذي، والآخر بالقوة وهو الذي لم ينضج ولم يستحل ولم يتغير، فإن الغذاء الذي قد نضج هو الشبيه بالمغتذي مثل البر وسائر الأطعمة، فإنها غير شبيهة باللحم. ولما أطلق الفيلسوف هذه المسألة قال : إنه لا يغتذي شيء من الأشياء إلا ذوات الأنفس فقط، ولذلك قال إن النار وسائر الأشياء التي لا نفس لها لا تغتذي بحق لأنها ليست بذوات أنفس. ثم قال : إن القوة الغاذية هي التي تقوى أن تحفظ حاملها أي المتنفس، وإنما تقوى على ذلك بالغذاء، ولذلك إذا لم يغتذ الحيوان ضعفت القوة عن حفظها أي عن حفظ الحيوان، فتهلك هي وهو جميعا. وقوة النفس الغاذية وإن كانت تحفظ الشيء المتنفس فذلك يكون بتوسط الحرارة الغريزية. وقوام المتنفس إنما يكون من ثلاثة أشياء أعني : بالقوة الغاذية وبالحرارة الغريزية وبالغذاء، إلا أن أحدها

يتحرك والآخر محرك والثالث محرك فقط. أما المحرك فهو القوة الغاذية فإنها تحرك الحرارة الغريزية، وإنما تحرك الغذاء وتهيئه ويتحرك من القوة الغاذية فيفعل فعلها. وأما المتحرك فقط فالغذاء فإنه ينفعل ويتغير وينتقل من شيء إلى شيء إلى أن يتشبه بالمغتذي فيغذوه. وقال : إنا إنما وصفنا الغذاء ها هنا بقدر حاجتنا إليه لما أردنا من صفة النفس. فأما الصفة الثانية فقد ذكرناها في مكان آخر، يعني كتاب الكون والفساد، وفي صفة طبائع الحيوان .

وقد ميز الفيلسوف ما وعد آنفا من بيان كيفية فعل القوة الغاذية. ثم وصف القوة الغاذية فقال : إنها حافظة للبدن، وممسكة به. ووصف الغذاء فقال إن الغذاء هو الذي تكون به قوة فعل القوة الغاذية، ووصف كيف يغتذي الشيء أمن شبهه أم من غير شبهه؟ ووصف أن ذلك يكون بتوسط الحرارة الغريزية وبقوة النفس الغاذية .

ولما وصف النفس الغاذية والغذاء ما هو، ولم هو، وكيف هو، ولخص ذلك على نحو حاجته قال :

قد استبان لنا مما ذكرنا صفة النفس الأولى أي النامية أنها قوة مولدة للشيء شبيه بالشيء الذي هي فيه، وهذه الصفة أخذت من غاية القوة، وقد نقدر أن نصفها بالابتداء والغاية معا فنقول : النفس الأولى النامية هي الحافظة للشيء الذي فيه، اللازمة له، المُوَلِّدَة لشيء آخر شبيه بها .

ولما فرغ الفيلسوف من صفة النفس النامية وخبر أيها هي، ابتدأ في صفة النفس الحسية الحيوانية والإخبار عنها، فاستعان عليها من الحس، ولخص من أجل ذلك الحواس واحدا فواحدا. إلا أنه وصف قبل ذلك الحواس كلها صفة واحدة فقال : الحاس هو الذي يستحيل بنفسه بصور المحسوسات. فلما وصف الحاس بالاستحالة سأل فقال : إن الاستحالة إنما هي حركة منا وانفعال. ثم قال : من أين

ترى يكون انفعال الحاس، أمن شبهه أم من غير شبهه ؟ والقائل إن الحاس ينفعل من غير شبهه يحتج فيقول : إنه لا ينفعل شيء من شبهه مثل البياض فإنه ينفعل من السواد. فأطلق الفيلسوف هذه المسألة فقال : إن الشيء لا ينفعل من شبهه ولا من غير شبهه بالفعل، بل إنما ينفعل الشيء من الشيء الذي لا يشبهه بالفعل وهو شبيه به بالقوة، مثل الأبيض من الأسود، والحار من البارد، فإن البياض غير شبيه بالأسود بالفعل وهو شبيه به بالقوة، لأنه يمكن أن يستحيل فيكون مثله وليس هو مثله بالفعل .

فلما أطلق هذه المسألة سأل أيضا فقال : ما بال الحواس لا تحس أنفسها مثل البصر لا يبصر نفسه، ولا الذوق يذوق نفسه، ولا سائر الحواس تحس بأنفسها؟ فأطلق هذه المسألة بأن قال : إن الحواس هي مثل المحسوسات بالقوة، فإذا كان المحسوس حاضرا قبل الحاس صورة المحسوس فيكون مثله، وذلك مثل الشمع فإنه يقبل صورة نقش الخاتم فتكون صورة الشمع مثل صورة الخاتم سواء. فكذلك الحاس يقبل صورة المحسوس فيكون مثله، فلذلك قيل إن الحاس يكون مثل المحسوس بالقوة لأنه يقبل صورته. ثم قال : قد استبان أن الحاس مثل المحسوس بالقوة، فإذا انفعل الحاس من المحسوس صار مثله بالفعل، فقبول الحاس المحسوس إنما يكون بأن ينفعل منه ويقبل أثره وصورته، وبهذا النوع يكون الحاس مثال محسوسه. ورجع فقال : إن القوة الحسية تليق بحاسها وتشبهه، وقد بينا آنفا أن الشيء لا ينفعل من شبهه، والقوة الحسية تنفعل أولا ثم تنال محسوسها، فلهذه العلة لا تنال الحواس أنفسها لأنها لا تنفعل من ذاتها بل من غيرها. ولما أطلق هذه المسألة، وكان في إطلاقه يذكر القوة، قال : القوة على ضربين أحدهما بالقبول مثل البصر، فإنه يقال أنه كاتب بالقوة لأنه يقدر على قبول تعليم الكتابة : والآخر بالتهيئة مثل الكاتب البارع الذي إذا شاء كتب. كذلك الحاس هو مثل المحسوس بالقوة، وذلك أنه إذا حضر

الحاس صار مثل المحسوس بالفعل، وهذا النوع الثاني من القوة يأتي إلي الفعل بالاستحالة : إلاّ أن يريد مريد أن نسميه استحالة بالمجاز، فلذلك إذا قلنا : إن الحس استحالة فصار مثل المحسوس لم نعن به الاستحالة التي هي استحالة حقا بل بالمجاز . وذلك أن الاستحالة الحقيقية إنما تكون بحركة وزمان، والحاس يكون مثل محسوسه بلا حركة ولا زمان، فلا يقال إنه استحالة إلاّ بالمجاز .

فلما فرغ الفيلسوف من تمييز قوى النفس رجع إلى ذكر الوهم، والحس العامي المحيط بالحواس الخمس، وميز أحدهما من صاحبه فقال : الوهم يفعل فعله دون الحواس، وإذا كانت الحواس ساكنة فالحس العامي لا يقدر أن يعمل شيئا إلاّ أن يكون محسوسه حاضرا، وليس يقدر يفعل فعله من حاسة واحدة إلا مع جميع الحواس أو مع جلها. واحتج على أن في الإنسان حسا عاميا غير الحواس الخمس بأن قال : إن الحاس الواحد إذا فعل فعلا لم يعلم أنه فعل، ولا يعلم أن هذا الشيء غير ذلك الشيء، وكذلك سائر الحواس لا تعلم اختلاف الأشياء المحسوسة المختلفة مثل اللون والصوت والطعم والرائحة واللمس وأصنافها إنما يعلم ذلك حاس آخر عام. ووصف الوهم فقال : هو حركة الحس الكائن بالفعل، وذلك أن الحس الكائن بالفعل يحركه المحسوس ويحرك هو الوهم، فلهذه العلة لا يمكن أن يكون وهم بلا حس، وذلك أن الحس يأخذ أوائل علمه من الحواس. فإن قال قائل : إنا ربما توهمنا شيئا لم نره قط فقال القائل قد يمكن أن تكون دابة من عنز أو أيل، ويكون إنسان طيرا، قلنا : إنا إنما نتوهم أشياء مفردة أولا، ثم نركبها ثانيا بأوهامنا. وكذلك إذا توهمنا الصورة المجردة، فإنا إنما نتوهمها جسمانية، والدليل على أن الوهم لا يقدر أن يتوهم شيئا إلاّ أن تؤدي إليه الحواس أن الذين عدموا أبصارهم لا يقدرون على أن يتوهموا أمر الألوان، فحال الوهم شبيه بحال الحواس، وذلك أنه إن كذبت الحواس كذب الوهم أيضا، وإذا صدق الحاس صدق الوهم

أيضا. وقد بينا متى يصدق الحاس ومتى يكذب، فقد صح أن الوهم حركة تكون من الحس الكائن بالفكرة. فإن قال قائل : إن هذه الصفة تليق بالحس العام المحيط بجميع الحواس، وذلك أنه قوة تتحرك من الحواس الكائنة بالفعل قلنا : هذه الصفة لا تليق بالحاس العامي، وذلك أن الحاس العامي لا يفعل فعله إلاّ من تلقاء جميع الحواس أو جلها، كما قلنا آنفا، وذلك أن فعل الحاس العامي هو أن يدرك اختلاف درك الحواس كلها، والوهم يكتفي بحاسة واحدة أن يتوهم ما رأى أو أدرك، وأخبر بعلة الوهم الغائية، أعني لم كان الوهم فقال : إن الوهم جُعِلَ للقوة النامية لأنه مثال للعقل والنطق، فلذلك قيل إن الوهم صورة تنقاد للنطق، والوهم هو الذي يهيج البهائم إلى أن تجمع الغذاء المقيم لأبدانها وتدخره، مثل النمل وسائر الدواب التي تجمع في الصيف للشتاء. وجُعِلَ الوهم في الحيوان الناطق، لكيما إذا حيل بين العقل وبين أفاعيله، كالذي يعرض في النوم والأسقام التي تفسد العقل، كان الوهم يقوم مقام العقل، فإنه يفعل في النوم والأمراض فعلا يكاد يتشبه بالعقل. وذلك أن الوهم يتصور بصورة العقل في الحي الناطق. لأن العقل يفيض عليه من قواه فيكون الوهم منطقيا وأفاعيله منطقية خلاف أفاعيل الوهم الكائن في البهائم، ولم يمكن أن تكون النفس الناطقة في البدن إلاّ بتوسط الوهم.

ولما فرغ من تلخيص قوى النفس ابتدأ في تلخيص العقل، وكيف يدرك الأشياء إلاّ أنه لخص أولا أن إدراك العقل دائم، وإنما دعاه إلى ذلك أن يعرفنا أن النفس الناطقة باقية لا تموت، فقال : العقل والحس يشتركان بأن الحس مثل المحسوس بالقوة إذا كان عنه نائيا، وإذا حضر المحسوس كان الحاس مثله بالفعل، فكذلك العقل هو مثل المعقول بالقوة إذا لم يكن أثر المعقول فيه، فإذا كان أثر المعقول في العقل صار العقل مثل المعقولات بالفعل. فالعقل إذا كان ساكنا كان عقلا بالقوة، فإذا تحرك إلى أن يعقل شيئا كان عقلا بالفعل. والعقل إذا

كان ساكنا نائيا عن معقوله، كان مثل المحسوس بالقوة، وإذا كان معقوله حاضرا حركه فصار مثله بالفعل. وقال : لما كان العقل يدرك الأشياء إدراكا صحيحا، ويميزها تمييزا صوابا، علمنا أنه جوهر مبسوط، وقد ذكر ذلك أنكساغورس فقال : النفس جوهر مبسوط لا يشوبه شيء من الهيولانيات، فلذلك صارت النفس تدرك الأشياء إدراكا صوابا. ولو كانت النفس هيولانية لحالت الهيولى بينهما وبين أن تعرف الأشياء معرفة صحيحة. وقال : إن الحس والعقل، وإن كانا يتفقان في بعض الأشياء، فإنهما يختلفان اختلافا بيّنا، وذلك أن العقل مكان الصورة العقلية. وقد قبل الفيلسوف قول من قال : إن النفس الناطقة مكان للصورة، ولم يبين أي نفس هي، ونبه عليه بقوله: إن النفس التي بالفعل مكان للصور، لا النفس التي بالقوة. وأما الفيلسوف فقال : إن النفس الناطقة هي مكان للصور العقلية وليس الصور فيها بالفعل بل هي فيها بالقوة، لأنها لا تقوى على معرفة الأشياء كلها دفعة واحدة، وإنما تعرف الشيء بعد الشيء .

ولما أراد الفيلسوف أن يرينا أن النفس العاقلة لا تفسد ولا تموت، جعل الدلالة على ذلك من قبِل اختلاف الحس والعقل فقال : ليس الحس من حيز العقل، وذلك أن الحس يفسد من محسوسه القوي الذي هو فوق الاعتدال وليس العقل كذلك، لأنه يدرك معقوله العظيم ولا يخفى عنه ما صغر من المعقول، بل هو قادر عليه. وقال إنما صارت الحواس يفسدها محسوساتها لأنها إنما تدرك محسوساتها بحركة وانفعال، إلا أنه انفعال يكون أولا متمما، فإذا أفرط في الانفعال كان مفسدا، وليس انفعال العقل من المعقول كذلك، لأنه كلما كان المعقول أعظم قوة وأشرف جوهرا ازداد العقل نورا ومعرفة ونقاء. فليس العقل إذن من حيز الحس، لأنه لا يقبل الآثار الجسمانية، أعني الجمع والتفريق، وليس فعل العقل كفعل الأجسام وذلك أن فعل الجسم لا يعدوه، وفعل العقل يفارق الجسم الذي هو فيه وينفذ إلى الأماكن البعيدة. ولهذه العلل

صار العقل لا يفسده المعقول العظيم، بل يزيده معرفة وعلما، ولا يخفى عليه شيء من المعقولات الهينة المعروفة. فالعقل إذن باق لا يفسد ولا يبيد، إذ كان على غير صفة الأجسام. قال : ولقد أصاب من قال : إن النفس العاقلة مكان للصور العقلية، إلا أنها مكان لها بالقوة لا بالفعل. وقال : إنه ليس من الواجب أن تكون النفس العقلية مشربة بشيء من الهيولى والأجسام أو تكون جسما، وذلك أنها لا تقبل التسخين والتبريد، ولا الجسم بآلة لها، فلا محالة أن النفس الناطقة باقية لا تفسد ولا تهلك كما قلنا مرارا. وقال : إن من الأشياء ما هو مبسوط كالصورة، ومنها ما هو مركب كالهيولى والصورة، أفترى النفس تعلم الأشياء المبسوطة والأشياء المركبة بجزء واحد، أو إنما تعلم الأشياء المبسوطة أعني الصور بجزء، وتعلم الأشياء المركبة بجزء آخر؟ ثم أجاب فقال : إنما تعلم الأشياء المبسوطة والأشياء المركبة بجزء واحد وهو العقل، إلا أنها تعلم ذلك بنوع ونوع، وذلك أنها إذا أرادت علم الصورة وحدها انبسط العقل ورجع إلى ذاته، فيعرف تلك الصورة معرفة صحيحة ؛ وإذا أرادت النفس أن تعلم الشيء المركب انحط العقل إلى الحس، وانعرج إليه فيأخذ منه أوائل المعرفة. كأنه قال : العقل يعلم الصور العقلية المجردة بلا توسط أي بلا آلة، بل يعرفها بنفسه، ويعرف الأشياء المركبة الجسمانية بتوسط الحس، وذلك أنه يستعمل الحواس كالآلة في معرفة الأشياء الجسمانية. وذلك أن الحواس تعقل الآثار الجسمانية وتؤديها إليه فيعرفها ؛ والدليل على ذلك العادم البصر في أول مولده، فإنما صار لا يعرف الألوان لأن البصر لا يؤدي إليه آثار الألوان، فإذا لم يقبل العقل آثار الألوان من البصر لم يقو على معرفة الألوان البتة. وقال : لقد أساء الذين ظنوا أن العقل إنما يعلم الشيء المعقول وحده، كما يعلم الحس الشيء المحسوس وحده، بل يعلم العقل الشيء المعقول والشيء المحسوس جميعا بنوع ونوع، على ما وصفنا آنفا، وأنه إن لم يكن العقل على ما وصفنا عرض من ذلك محال كثير. فمن ذلك أنه لو

كان العقل لا يعلم المحسوس لكان إذا رأى البصر قرص الشمس على قدر الترس لما قدر العقل أن يرد عليه، ولا أن يريه خطأه أيضا في رؤيته المجداف في الماء معوجا، ولا أن يريه أن الشيء الذي يراه في المرآة ليس بحق لكنه أثر خيال. ولو ان العقل لا يعلم المحسوس لما قال : أنا الذي أحسست بهذا الشيء، وأنا الذي عرفت هذا اللون، وأنا الذي علمت أن كل جسم واقع تحت الكون والفساد مركب من الأسطقسات الأربعة، ولم يكن العقل يعلم اختلاف الأشياء المركبة، ولو لم يعلم كما قال الأولون إن النفس مكان للصورة العقلية والحسية والصور الوهمية والصور الفكرية. وذلك أن العقل هو الذي يعلم ما كان من هذه الصور خطأ ليس بصحيح، ويعلم أن الصور التي ترى في النوم إنما هي خيال ليست حقا، ولم يكن ليقول إن هذا الرأي خطأ لا ينبغي لنا أن نعبأ به، وهذا الرأي صحيح ينبغي أن يؤخذ به. فالعقل يعلم الأشياء العقلية والحسية جميعا، إلاّ أنه يعلم الأشياء المحسوسة بعلم جزئي أعني بتوسط الجسم، ويعلم الأشياء العقلية المحضة علما كليا بنفسه لا بتوسط الحس. ولئلا يظن ظان أن الفيلسوف إنما عنى بقوله إن النفس ليست بمشوبة بشيء من الأجسام أنها ليست في جسم، لكنه عنى بذلك أنها ليست بمختلطة بالجسم كالاجسام المركبة، ولا هي ممزوجة بجسم، ولا هي محمولة في الجسم كالصورة الهيولانية أعني الأشكال وأشباهها، لكنها في الجسم كالجوهر في الجوهر أي كالملاح في السفينة. ولو كانت النفس في البدن كالأشياء الممزوجة وكالجسم المركب لما علمت شيئا البتّة. وذلك أن الشبيه لا ينفعل من شبهه، وإذا لم ينفعل لم يحس به ولم يعلمه، لأن الحس والعلم إنما يكونان بحركة الحس للمحسوس، وبحركة العالم للمعلوم، والشيء الطبيعي لا يتحرك من شيء آخر هو مثله بالفعل، وإذا لم يتحرك لم ينفعل، وإذا لم ينفعل لم يحس ولم يعلم. فإن قال قائل : إن الحس مركب من الأستقسات وهو على ذلك يحس بالأشياء المركبة قلنا : كل

حاس إنما يحس بمحسوس واحد مثل البصر يحس باللون وحده، والسمع يحس بالصوت وحده، وليست النفس كذلك لكنها تعلم الأشياء كلها المركبة والمبسوطة. وليس هذا النوع من طريق تركيب الأجسام ولا مزاجها، فليست النفس إذن بجسم ولا ممتزجة في البدن ؛ وليست النفس أيضا في البدن كالصورة الهيولانية، فإنه لو كانت كذلك لكان البدن كالآلة لها، ولم تكن تعقل شيئا دونه كما أن النفس الحسية لا تقدر أن تعقل شيئا دون الحاسة التي هي آلة لها. وكذلك الحال في النفس النامية لا تقدر أن تفعل فعلها دون البدن الذي هي فيه، وإنما صارتا كذلك لأنهما صورتان هيولانيتان فلذلك لا تعملان شيئا إلا مع الهيولى. وأما النفس الناطقة فليست بصورة هيولانية بل هي صورة عقلية محضة مباينة لكل هيولى. فلما كانت كذلك فعلت فعلها دون البدن، والدليل على ذلك أن العقل يعقل فعله دون البدن، ويروّي في الأشياء النائية عنه من غير أن يحضر بدنه الشيء الذي يُروّى فيه، وإذا روى العقل في الأشياء النائية لم يحتج إلى البدن، ولا إلى آلة بدنية ينال بها تلك الأشياء، فليس يعوقه عن فعله شيء إذا كان مجردا. ويدل أيضا على أن العقل لا يحتاج في معرفة الأشياء النائية إلى آلة، إذ إنّ كل آلة هي ملائمة للشيء الذي هي آلة له، ولا تعوقه عن شيء من أفاعيله. والبدن يعوق العقل عن أشياء كثيرة فيخالفه، وذلك أن البدن يمنع أفاعيل النفس العاقلة، لأنها ربما أرادت شيئا فيخالفها البدن وتغلب شهواته المذمومة عليها، فلا تدعها تفعل فعلها ؛ وربما اشتاقت النفس الناطقة إلى عالمها فحجزها البدن إلى عالمه الواقع تحت الفساد. ولو أن قوام النفس كان بالبدن لكان إذا فسد البدن فسدت النفس، ولم تشتق إلى غير هذا العالم، لأنه ليس شيء من الأشياء يشتاق إلى عالم غير عالمه. وأما سائر الأنفس، أعني النفس النامية والنفس الحسية، فلما صار قوامهما وثباتهما بالبدن، فإذا فسد البدن فسدتا، اهتما له، وغذياه، وحرصا على بقائه، لأنهما ببقائه يبقيان،

ويفساده يفسدان. فقد صح أن النفس الناطقة ليست في البدن كالصورة الهيولانية التي لا ثبات لها ولا قوام إلا بالهيولى، بل هي في البدن كصورة لا هيولى لها. وإنما يعني بالصورة التي لا هيولى لها التي تثبت وحدها وتقوم بلا هيولى. والدليل على ذلك قول الفيلسوف إن النفس تمام للبدن إلاّ أنها تمام مفارق، يعني أنها لا تفسد عند مفارقتها للبدن. وقد سمى الفيلسوف هذا النوع من التمام في هذا الكتاب وفي غيره صورة وجوهرا قائما بنفسه. وقال : إن كان العقل لاينفعل، وليس هو مشوب بشيء من الهيولى، وكل علم إنما يكون بانفعال العالم من المعلوم، فكيف يعلم العقل الأشياء؟ وقال : العقل واحد من الأشياء المعلومة، أفتراه يعلم ذاته أم لا يعلمها؟ فإن كان لا يعلم ذاته فكيف وصفها؟ فقال : إنه جوهر مفارق يعلم الأشياء وإن لم يحضرها. وإن كان يعلم ذاته أفتراه يعلمها بأنه عقل كله، أو يعلمه بأنه ليس بعقل كله؟ فإن علم ذاته بأنه ليس عقلا كله، عرض من ذلك شيئان قبيحان : أول ذلك أنه لا يكون العقل مبسوطا، والثاني أنه لا يعقل ذاته كلها، إذ كان بعضه يعقل وبعضه لا يعقل. وإن كان لا يعقل ذاته بأنه عقل كله مبسوط كان معقولا أيضا، لأن العقل إنما يعقل معقولا، فيعرض من ذلك أن يكون العقل عاقلا ومعقولا معا، فيكون هو والمعقول شيئا واحدا ؛ ويعرض من ذلك أن يكون العقل مثل الأشياء المحسوسة التي يعقلها. فأطلق المسألة الأولى بأن قال : الانفعال على نوعين - كما قلنا مرارا - أحدهما مفسد والآخر متمم، فالانفعال المفسد مثل الجص فإنه لا يكون عن الآجر فساد لجص منه الذي فيه. وأما الانفعال المتمم فمثل الهواء فإنه ينفعل ويقبل الضياء من الشمس ولا يفسد ذاته بل تتم به. كذلك العقل ينفعل من المعقول المعلوم فيعلمه، فيكون تاما كاملا. وإنما صار هذا النوع من الانفعال متمما للعقل لأنه إذا علم العقل الأشياء كان عقلا بالفعل، وإذا لم يعلمه ما كان عقلا بالقوة. وهذا النوع يعرض للعقل إذا كان في البدن، وإذا كان معرى

من البدن كان عقلا بالفعل لا يحتاج إلى أن يتنبه في علم الأشياء، ولا أن يستفيد علمها من الحس. وأطلق المسألة الثانية فقال : إن العقل يعقل ذاته بأنه معقول، وذلك أنه إذا علم ذاته كان عالما عاقلا وهو معقول أيضا، لأنه عقلَ ذاته وعلمها. فإذا قلنا : إن العقل إذا عقل شيئا ما كان مثل ذلك الشيء، لم يلزمنا من ذلك أن يكون العقل إذا عقل شيئا من المحسوسات أن يكون مثله ؛ وذلك أن الأشياء المحسوسة ليست بعقلية محضة، لأن العقل هو الذي يصيرها عقلية، والعقل يعقلها بتوسط الحس، فلذلك لا تكون مثل العقل. فأما الأشياء العقلية المحضة التي لا هيولي لها فليس بينها وبين العقل فرق، فلذلك إذا عقلها كان مثلها سواء. فنرجع ونقول : إن العقل إذا علم الشيء المعقول الذي لا هيولي له كان مثله، وإذا علم الشيء الهيولاني لم يكن مثله، فالعقل عاقل ومعقول معا بنوع ونوع على ما وصفنا. وقال : إن في كل جنس من أجناس الأشياء هيولي وطبيعة وعلة فاعلة، وكل واحد منها إما أن يكون بالقوة، وإما أن يكون بالفعل. وكذلك الأشياء التي في النفس إما أن تكون فيها بالقوة وإما بالفعل، مثل العقل فإنه ربما كان في النفس بالقوة، وربما كان فيها بالفعل. وإذا كان العقل في النفس بالفعل، فهو علة فاعلة لتمام العقل الكائن بالقوة. وكما أن الأشياء المحسوسة الواقعة تحت البصر إذا ألبستها الظلمة كانت محسوسة بالقوة، وإذا ألبسها الضوء صيرها محسوسة بالفعل، والمحسوس بالفعل أكرم من المحسوس بالقوة، فكذلك العقل الذي بالفعل أكرم من العقل الذي بالقوة، لأنه يصيره عقلا بالفعل، ولأن أحدهما منفعل أعني العقل الكائن بالقوة، والآخر فاعل أعني العقل الكائن بالفعل، وقال : إن العقل الكائن بالفعل إذا ما فارقنا كان بالفعل عقلا أيضا، إلا أنه يكون عقلا لا ينفعل كانفعاله وهو في البدن .

فلما وصف الفيلسوف العقل قال قولا جزما : إن النفس لا تموت، إلا أنه لا تبقى قوة من قواها إلا بادت وفسدت، إلا ما كان من العقل وحده فإنه باق لا يفسد .

وقال : إن كان العقل الكائن بالفعل تاما، وكان يعقل ما يعقل بنفسه، فما باله ربما نسي بعض ما قد علم فلا يكون علمه تاما غير زائل عنه؟ ثم أجاب فقال : إن العقل إنما يأخذ علم الأشياء من الوهم، وذلك أن الأشياء إنما تقاس في الوهم فيأخذ تلك الأشياء فيسبرها، ويلزم ما صح منها ويترك ما لا يصح، فإذا دخل على الوهم آفة درست تلك الآثار عنه لدخول الآفة عليه، فنسي العقل الشيء الذي علمه، فلهذه العلة يعرض النسيان للعقل إذا كان في البدن ؛ فإذا فارق البدن لم ينس شيئا مما يعلمه، لأنه لا يحتاج حينئذ إلى الوهم في علم الأشياء .

وقال : إن المعقولات لا تتجزأ وهي التي يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحدود أعني الأشياء المفردة، والصور الهيولانية، والكم المتصل، فإنه وإن كان يتجزأ في طبيعته لكنه إذا كان متصلا قيل إنه لا يتجزأ، فأوائل الكمية لا تتجزأ أعني النقطة والخط المسطح فإنها لا تتجزأ من جهة. وأما الشيء الذي لا يتجزأ حقا فالمعقول الذي لا هيولى له، فإنه لا يقبل التجزئة إلاّ بالوهم. ثم وصف كيف يعقل العقل هذه المعقولات التي ذكرنا فقال : إن العقل يعرف في زمان لا يتجزأ لأنه لا يعرف بعض الشيء المعقول في زمان ما وبعضه في زمان آخر، بل يعرفه كله بتمامه معا، وذلك أنه يعرف الجزء كله في زمان واحد، ويعرف الخط كله في وقت واحد. وإنما يعرف العقل النقطة بأن يضعها فيقول : النقطة هي التي لا جزء لها، والخط هو الذي لا عرض له، والبسيط هو الذي لا عمق له. وكذلك يعرف الأعراض فيقول : السواد هو الذي ليس بأبيض، والفراغ هو الذي لا جسم فيه، وإنما وصف العقل هذه الأشياء وأشباهها بالرفع، لأنها محمولة في هيولى. وأما الأشياء التي لا هيولى لها فإنه يصفها بالوضع، وبما هي عليه. ثم أخبر متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال : العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة بنفسه صدق، لأنه إما أن يعرف الشيء المبسوط معرفة صحيحة لا خطأ فيها، وإما أن لا يعرفه البتّة، وإذا

وصف الأشياء المركبة أي الأجسام فربما صدق في وصفه إياها، وربما لم يصدق، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر بل إنما هي معقولة بعرض، وذلك أن العقل هو الذي يميزها من حواملها فيصفها كأنها معراة منها. وكما قلنا في الحاس إن الحاس يصدق في محسوسه الخاص، ويكذب في المحسوس الواقع تحت جميع الحواس أو جلها، فكذلك العقل يصدق في معقوله الخاص وهو المعقول الحق، ويكذب في المعقول بالعرض .

ثم قال : ليس بين العقل الكائن بالفعل وبين المعقول الكائن بالفعل فرق، وذلك أن العقل معقول أيضا، والمعقول المحض عقل أيضا .

ولما فرغ الفيلسوف من صفة القوى الفكرية ابتدأ في صفة الشوق لأنه من قوى النفس الناطقة فقال : الشوق نوعان : حسي وفكري، لأن الشوق إما أن يكون من حيز الحس، وإما أن يكون من حيز الفكر. فأما الشوق الذي من حيز الحس فيكون على ما أنا واصف : إذا كان الحس يعرف المحسوس بأنه محسوس فيشتاق إليه، وذلك أن الشوق منه حسي أي من حيز الحس مثل اللمس، فإنه إذا عرف الحار المعتدل بأنه حار والتذبه، سميت تلك اللذة شوقا، لأن اللمس يشتاق إليه ليلتذ به ؛ وأما الشوق الفكري الذي من حيز الفكر فيكون أولا من قبل الوهم، وذلك أنه إذا كانت صورة الشيء في الوهم وحده، فتلك الصورة وهمية أيضا، فإذا وصلت تلك الصورة إلى الفكر وفعل فيها فعله، أي وافقها وميزها فقال : هذا الشيء المتوهم حق، وهذا الشيء المتوهم باطل، وقال ينبغي لي أن أعمل هذا المتوهم، ولا ينبغي لي أن أعمل ذلك، سمي حينئذ ذلك الشوق فكريا. وضرب الفيلسوف لذلك مثلا فقال : إن الديدبان إذا أوقد النار على برجه كان وقوده علامة لمجيء العدو، فإذا رأى تلك النار آخر فكر فقال : أترى ينبغي أن أتسلح وأخرج إلى العدو لنرده عن مدينتنا أم لا ينبغي الخروج إليه؟ فإن

اشتاق إلى الخروج والمحاربة سمي ذلك الشوق فكريا. فقد استبان أن الشوق الكائن في البهائم يكون بالحس، وأما الشوق الكائن في ذوي النطق فيكون بالروية والفكرة .

ولما فرغ الفيلسوف من تلخيص الشوق رجع إلى الحس العامي فزاده تلخيصا فقال : أترى الحس العامي يميز بين الأشياء المحسوسة المختلفة بقوة واحدة أم بقوى شتى؟ ثم أجاب فقال : إنه يميز بين الأشياء المختلفة بقوة واحدة، والدليل على ذلك الحساس، وذلك أن البصر يميز بين البياض والسواد، ويميز بين سائر الألوان بعضها من بعض بقوة واحدة. وكذلك الذوق يميّز بين الحلو والمر وبين سائر الطعوم بقوة واحدة، وكذلك سائر الحسائس الجزئية تميز بين محسوساتها بقوة واحدة، فبالحري أن يكون الحس العامي يقوى على تمييز الأشياء المحسوسة والمختلفة بقوة واحدة، ويعرف أن هذا الشيء حار وذلك الشيء حلو، لا سيما إذا كانا محمولين في أشياء مختلفة مثل العسل والشراب : إلا أنه إذا كانت المحسوسات المختلفة في جواهر شتى يعرفها في زمان واحد، وإذا كانت في جوهر واحد عرفها في زمان واحد .

ولما استقصى الحس العامي رجع إلى تلخيص العقل أيضا فقال : كيف يعرف العقل صور الأشياء؟ أتراه يعرفها من هيولاتها أم يعرفها كأنها بائنة من الهيولى ؟ ثم أجاب فقال : العقل يعرف صور الأشياء أعني أشكالها وطعومها وروائحها وسائر أحوالها كأنها بائنة عن حواملها، وذلك أن العقل بائن من كل هيولى وإنما يعرف الأشياء بنوع عقلي، وذلك أنه يرفع صور الأشياء وحلاها كأنما يسلها من الهيولى. ثم قال : العقل وإن كان بائنا عن كل هيولى فينبغي أن نعلم كيف صار - وهو يربط الهيولى - يعلم الأشياء علما مباينا؟ ووعد أن يخبر في كتابه الذي يدعى "ما بعد الطبيعة". وقد فعل ذلك هناك وأوضحه بحجج مقنعة .

ثم قال : إن النفس الناطقة هي الأشياء كلها بالقوة يعني أن فيها صور الأشياء، منها أشياء عقلية ومنها أشياء حسية، وفي النفس قوة عقلية وقوة حسية، فلا محالة أن الصور العقلية والحسية موجودة فيها، فالنفس إذن تعلم الأشياء العقلية والحسية، إلاّ أن صور الأشياء ربما كانت في النفس بالقوة، وربما كانت فيها بالفعل. وذلك أنها قبل أن تعرف الشيء كانت صورته بالقوة، فإذا عرفته كانت صورته فيها بالفعل. ثم سأل فقال : مابال الأشياء التي لا تُحس لا تتوهم ولا يفكر فيها؟ ثم أجاب فقال : إن ابتداء التوهم هو الحس فحيث لا يوجد الحس لا يوجد التوهم، والدليل على ذلك الحواس، فإنه إذا نقصت حاسة من الحواس لم يمكن الإنسان معرفة ما فقد من تلك الحاسة ولا الفكرة فيه، فإن العادم للبصر من أول مولده لا يقدر على توهم شيء من الألوان ولا الفكرة فيه، وكذلك الأصم بأصل المولد لا يقدر أن يتوهم صوتا من الأصوات ولا أن يفكر فيه .

وقال : لسنا نعرف شيئا من الأشياء حسيا كان أو عقليا معرفة صحيحة إلا بالعقل، لأن صور جميع الأشياء فيه موجودة، وضرب لذلك مثلا فقال : الآلات الصناعية كلها لا تقدر أن تفعل شيئا إلا باليد، واليد آلة للآلات ؛ وكذلك العقل هو صورة الصور كلها لأنه يعرف الصور، وإنما عرف العقل الصور لأنها فيه كما قلنا، فالعقل يعرف الأشياء على ما وصفنا .

ولما بين الشوق ما هو ابتدأ في صفة الحركة المكانية وأبان عن علتها فقال : أترى علة الحركة المكانية النفس النامية أم الوهم الحسي أم الفكر أم قوة أخرى من قوى النفس؟ فقال : ليس علة الحركة المكانية النفس النامية ولا النفس الحسية ولا النفس الفكرية، واحتج على ذلك فقال : الحركة المكانية إما أن تكون بوهم أو بشوق، وليس للنفس النامية وهم ولا شوق، فليست النفس النامية إذن علة الحركة

المكانية. فإن قال قائل : إن النبات يقدر أن يتحرك حركة مكانية إلا أنه ليست له الة يتحرك بها، قلنا : هذا باطل، وذلك أنه لو كانت للنبات قوة يتحرك بها الحركة المكانية ولم يتحرك، كانت هذه القوة فيه باطلا، والطبيعة لا تفعل شيئا باطلا. قال : والنفس الحسية ليست أيضا بعلة للحركة المكانية، ولو كانت كذلك كان من الواجب أن يكون كل حي حساس يتحرك هذه الحركة، وقد نجد بعض الحيوان يحس ولا يتحرك من مكان إلى مكان كالغمام البحري .

وقال : النفس العقلية ليست بعلة للحركة المكانية أيضا، واحتج على ذلك بأن قال : العقل ضربان أحدهما ذو رأى والآخر ذو عمل، وكلاهما ليس بعلة للحركة المكانية، وذلك أن كل متحرك إما أن يتحرك لرغبة أو لرهبة، وذلك إما لأن يشتاق إلى شيء فيطلبه ويقفو أثره ليناله، وإما أن يكون يكره شيئا فيهرب منه، وليس العقل ذو الرأي في هذا المذهب أعني أنه ليس بينه وبين الأعمال البدنية (بياض بالأصل) بل إنما غرضه أن يفحص عن الأشياء الكلية، وكيف تركيب هذا العالم، وعن الجواهر العقلية فإنه إياها يريد وعنها يفحص. وليس العقل العملي أيضا بعلة للحركة المكانية، وذلك أنه ربما كان العقل العملي يأمر المرء بالسكون والدعة فيغلبه الشوق ويهيجه للطلب، وربما كان العقل العملي يأمر العاقل بطلب المال وجمعه، والشوق إلى الراحة يدعوه إلى خلاف ذلك .

فلما بين أن الحركة المكانية ليست من قبل النفس النامية ولا النفس الحسية ولا النفس العاقلة، أخبر بعلة الحركة المكانية فقال : الشوق والعقل نوعان فاعل ومنفعل، أما العقل الفاعل فهو الذي يفكر، وأما المنفعل فهو الوهم ؛ فحركة البهائم تكون من قبل الوهم، وحركة ذوي النطق تكون من العقل. أما الحركة التي تكون بالوهم فإذا توهمت موضعا ذهبت إليه، وأما الحركة التي تكون بالعقل فهي كفكرة الذهاب

إلى بعض المدن لإجادة شيء ما. ولما علم الفيلسوف أنه لا يمكن أن يكون لشيء واحد من جهة واحدة علتان، لأن إحداهما تكون باطلا إذا صارت الأخرى تفعل فعلها، وأن علة الحركة واحدة وهي الشوق، وذلك أنه إذا بعثت حركة من قبل الوهم أو من قبل العقل، فإنما يحركان بتوسط الشوق، وذلك أنه إن هيجها الوهم والعقل إلى نيل شيء ولم تشتق إليه لم تتحرك البتّة، والشوق إما أن يكون حسيا وإما وهميا وإما عقليا. ثم قال : إن الأشواق ربما تضادت، وذلك أن الشوق ربما كان من قبل الوهم فيشتاق الإنسان إلى الفجور فيخوفه العقل، وربما غلب الوهم فركب الإنسان شهوته، فهذان شوقان مختلفان .

وقال : إن للحركة المكانية عللا أربعا : علة صورية وعلة تمامية وعلة فاعلة وعلة آلية. أما العلة الصورية فهي الحركة نفسها، وأما العلة التمامية فالشيء المشتاق إليه ؛ وأما العلة الفاعلة فنوعان : إحداهما علة بعيدة، والأخرى قريبة ؛ فالعلة الفاعلة البعيدة الوهم والعقل، والعلة الفاعلة القريبة الشوق، وأما العلة الالية فالروح المحركة ونسميها روحا جسمانيا. وقال : إنا قد نرى الحيوان الناقص، يعني المتكون من العفونة، يتحرك أفتراها ذات وهم؟ فأجاب وقال : إن لها وهما إلا أنه وهم ضعيف جدا غير ذي ثبات، والدليل على ذلك حركتها فإنها ضعيفة وهي على غير شرج ؛ ويدل على ذلك أيضا أنها إذا تحركت رجعت إلى المكان الذي تحركت منه وليس لحركتها نطق ولا شرج .

فلما وصف حركة الحيوان المتولد من العفونة ورجع إلى وصف الحيوان الناطق فقال : القضايا التي في القياس تحرك الأشياء أتراها القضية الكبرى أم الصغرى؟ وقول القائل : إني قد أبليت في الحرب، وكل من أبلى في الحرب، يسود، فأنا أهل أن أسود، فيذهب إلى قائده ليفعل ذلك به. فترى القضية الأولى هيجته إلى الذهاب أم الثانية؟ ثم أجاب فقال : القضيتان جميعا حرّكتاه بالسواء، وذلك أنه إن كان أبلى

في الحرب ولم يعلم أن من أبلى في الحرب يسود لم يتحرك، ولو كان يعلم ذلك ولم يبل لم يذهب إلى قائده : فالقضيتان جميعا حركتاه بالسواء .

وقال : ما بال الأشياء المتنفسة كلها ليست متحركة، وقد نجد بعضها لا يتحرك البتّة الحركة المكانية كالنبات ؟ ثم أجاب فقال : إنا قد قلنا إن علة الحركة الوهم والعقل، ولا يكون شيء ذا عقل إلا أن يكون أولا ذا وهم، ولا يكون ذا وهم إلا أن يكون ذا حس، وليس للنبات حس، فلما لم يكن له حس لم يكن له وهم، ولما لم يكن له وهم لم يمكن أن يتحرك من مكان إلى مكان. فإن قال قائل : وما بال النبات ليس بذي حس ؟ قلنا : الحس إنما يكون من اعتدال أستقسات المركب الأربعة، والأرضية غالبة على النبات، فلذلك صار لا يحس، والدليل عليه أعضاء الإنسان التي قد غلبت عليها الأرضية كالعظام والشعر والأظفار فإنها لا تحس .

وقال : كل شيء يتحرك حركة مكانية فهو حسي اضطرارا، واحتج بحجتين إحداهما أنه قال : إن الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا، وكل شيء ينتقل من مكان إنما ينتقل لطلب غذاء يقيم بدنه، ولو كان الحيوان يتحرك ولا يحس لكانت حركته باطلة، ولو أقام في مكانه هلك لأنه لا يجد غذاءه في المكان الواحد دائما، فلذلك احتاج إلى النقلة لطلب الغذاء الملائم له المقيم بدنه، ولو لم يحس الحيوان لم يغتذ، وذلك أنه إذا وجد الغذاء ثم لم يحسه لم يغتذ، وإن لم يغتذ هلك، وكانت حركته باطلة. والحجة الثانية أنه لو كانت الأشياء المتحركة من مكان إلى مكان لا تحس لكانت حركتها ضررا بها لما يعرض من سقوط في بئر أو غيره من المهالك. قال : وبعض الحسائس موافق لنا في كوننا أي في خلقنا فقط، وبعضها موافق لنا في تحسين كوننا وخلقنا، فالموافقة لنا في كوننا اللمس والذوق، والدليل عليه أبداننا فإنها كونت من حار

وبارد، ورطب ويابس. ولما كان ذلك كذلك كان من الواجب أن تكون لنا قوة مميزة بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس وهي اللمس، فبتوسط اللمس يتغذى الأطعمة الحارة والباردة والرطبة واليابسة. وأما الحواس التي من أجل تحسين جوهرنا فالبصر والسمع والشم، لأنه لو لم يكن لنا بصر لم نقو على تعلم النجوم وسائر العلوم التي لا يمكن أن تدرك إلا بالبصر، ولو لم يكن لنا سمع لم يقدر على أن تكون موسيقاريين أعني أصحاب لحون ولهو. ولو لم يكن لنا شم لم نتكلف علم العطر. والسمع والبصر موافق لنا في كوننا أيضا، وذلك أنه لو لم يكن لنا بصر لم نقدر أن نجوز الآبار والأنهار وسائر الآفات العارضة، ولو لم يكن لنا سمع لم نقو على الاحتراز ممن أراد قتالنا، ولم نتعرف أخبار أعدائنا .

وقال : إن الجسم المحيط وهو السماء يحس أيضا لأنه ذو نفس ناطقة، واحتج على ذلك في كتاب آخر غير هذا الكتاب. والنفس الناطقة لا تحل إلا في جسم ذي حس. وقد بين الفيلسوف مرارا في أماكن كثيرة أنه حيث يوجد الشيء الأفضل فهناك يوجد الشيء الأدنى، فإن كانت السماء ذات نفس ناطقة فلا محالة أنها ذات نفس حسية أيضا، إلاّ أنه ليس للسماء جميع الحواس لا لمس ولا مذاق ولا شم : وإنما عدمت اللمس لأنه لا يعمل فيها الحر والبرد ولا اليبس والرطوبة، وعدمت الذوق والشم لأنها لا تغتذي فلا تحتاج إلى استنشاق الهواء. وإنما لها حسان فقط البصر والسمع، فهاتان الحاستان أكرم من سائر الحواس، فلذلك صارتا في الأجرام الكريمة الشريفة. وقد بين الفيلسوف في كتاب ما بعد الطبيعة أن الأجرام السماوية ذات نطق، واحتج على ذلك هناك بحجج قوية .

الملحق 2

قاموس المصطلحات والمفاهيم الفلسفية

	لاتيني	يوناني	فرنسي	عربي
	A			
1	Abscindere page 492 : Abscindere (infinitum)	διαιρεῖν	Couper	قطع قطع اللانهائي
2	Abscindi cf n 164 page 191 : Abscindantur (caput et radix)	διατέμνεσθαι	être coupé en deux	قطع على شطرين أو قطع الرأس والجذر انظر عدد 164
3	Esse absens cf n 714	ἀπεῖναι	être absent 714	مثلا إذا كان المحسوس غائبا
4	Absolute page 23 : Absolute (considerant)	ἁπλῶς	absolument	أصلا أو على الاطلاق من ينظر في النفس على الاطلاق
5	Res abstracta page 421 : Res abstractas (ad excipiendum)	κεχωρισμένον	différent ou abstrait de la matière	مجرّد أومباين أو مفارق لتقبل الأشياء المجرّدة
6	Abstractio cf 596 page 17 : Abstractionis (qualitatem)	ἀφαίρεσις	l'abstraction de la matière	تجريد أو مفارقة كيف التّجريد انظر 596
7	Abstractus cf 351 page 5 : Abstracte (forme)	χωριστός	séparé (du sensible) ou abstrait	مُفارق أو مجرّد الصّور المجرّدة أو المفارقة (انظر 351)
8	Abstrahere page 454 : (ad) Abstrahendum	χωρίζειν	séparer ou abstraire	جرد الهيولى أو فصلها للتجريد
9	Abstrahi page 148 : Abstrahi (possunt)	ἀπέρχεσθαι	être abstrait de la matière	فارق أو تجرّد بعض الكمالات (يمكن أن تتجرّد) من الهيولى

10	**Accidens** page 6 : (in) Acciden- tibus (animo)	πάθος	la qualité accidentelle ou contingente	عارض أو انفعال في أعراض أو انفعالات النفس
11	**Accidens consequens** page 60 : Accidens conse- quens (motus)	σύμπτωμα	l'événement fortuit	حادث عارض الحركة حادث أو انفعال عارض
12	**Accidens contingens** page 6 : Accidentium contingentium (animæ)	συμβεβηκός	la qualité non essen- tielle ou contingente	حالة عارضة من حالات أو انفعالات النفس العارضة
13	**Per accidens** page 227 : Per accidens (sensibilis)	κατὰ συμβεβηκός	accidentellement contraire d'essentiellement	عرضًا أو بالعرض محسوس عرضـا أي لا جوهرا
14	**Secundum accidens** page 228 : Secundum accidens	κατὰ συμβεβηκός	accidentellement cf numéro 113.	عرضا أو بالعرض عرضا أو حسب العارض أو الانفعال
15	**Accidentaliter** page 49 : Accidentaliter	κατὰ συμβεβηκός	accidentellement contraire d'Essentia- liter	عرضًا أو بالعرض ضدّ جوهرا أو بالجوهر
16	**Accidere cf n 254** page 15 : (Non) Accidit in ...	συμβαίνειν	arriver ou suivre logiquement	حدث أو عرض (254) لا يحدث في أو لا يعرض في
17	**Qui violente accidit**	βίαιος	qui arrive violem- ment	ما يحدث بعُنف
18	**Accipere** page 22 : Accipiendum (corpus) ...	λαμβάνειν	accueillir ou recueil- lir ou recevoir	اعتبر أو تقبّل لا بد أن يعتبر الجسم في الحركة الهيولانية
19	**Acetosus cf n 777** page 291 : **Acetosus = Actus** (in saporibus).	ὀξύς	piquant, se dit ici des sensations fortes	حـادّ انظر 777 من الطعوم هذلن الحادّ
20	**Actio** page 13 : (de) Actionibus (querere)...	ἐνέργεια	l'acte	الفعل يجب البحث من بين الافعال في
21	**Actione cf n 25**	ἐνεργείᾳ	en acte ou en enté- léchie	بالفعل (انظر 25)
22	**Apud actionem 597**	πρακτικός	pratique cf n 28	عمليّ يقال في العقل 597
23	**Facere motus et actiones**	ποιεῖν	faire ou mouvoir	فعل أفعالا أو حركات
24	**Actiones**	πράξεις	les actes	الافعال

25	Actu cf n 21 page 45 : (in) Actu contraire de (in) Potentia	ἐντελεχείᾳ	en entéléchie ou en acte	في الكمال أو الاكتمال الأوّل بالفعل ضدّ بالقوة (انظر 21)
26	In actu cf n 428	ἐντελεχείᾳ	en entéléchie / en acte	بالكمال الأوّل 428
27	Intentio in actu	λόγος καὶ οἷον ἐνέργεια	l'intention en acte	المعنى بالفعل أو المعنى في الكمال الأوّل
28	Actualis cf n 22 page 520 : Actuale (bonum)	πρακτός	praticable	عمليّ أو قابل للفعل الخير عمليّ (22)
29	Actus cf n 427 page 10 : Actus contraire de Potentia :	ἐνέργεια	l'acte ou l'entéléchie	الفعل أو الكمال الفعل ضدّ القوّة انظر 427
30	Qui pervenit ad actum	ἤδη ἐνεργῶν	déjà en acte	ما بلغ بعد الفعل أو الكمال
31	Acumen securis page 140 : Acumen securis (substantia):	τὸ εἶναι πελέκει	la quiddité de la hache	جوهر أو ماهيّة الفأس حدّ الفأس ماهيّته
32	Acutum page 261 : Actum contraire de Grave.	ὀξύτης	l'acuité d'une sensation	الحدّة في المحسوس الصّوت الحادّ ضدّ الصّوت الغليظ
33	Acutus cf n 514 page 225 : Acuta (vox) contraire de Gravis	ὀξύς	intense ou fort	حادّ (انظر عدد 514) الصّوت الحادّ ضدّ الغليظ
34	Addiscere cf n 272 page 85. Addiscit (homo)...	μανθάνειν	apprendre	تعلّم (انظر 272) لا تتعلّم النّفس بل يتعلّم الانسان بواسطتها
35	Additio cf n 149 page 50: Additionem (numerando)	ἐπίδοσις	la croissance ou l'augmentation	النّموّ أو الزيادة (149) ... بأن نعدّ النّموّ (من خصائص الكائن الحي)
36	Adiuvare page 4 : Adiuvat (Naturalem Scientiam):	συμβάλλεσθαι	contribuer à quelque chose ou aider	أعان أو ساعد على علم النّفس يعين العلم الطبيعي
37	Admiscere page 62: Admiscetur (anima)	μειγνύναι	mêler quelque chose à quelque chose. D'après le Timée de Platon.	مزج شيئا بشيء النّفس ممتزجة بالجسم حسب إفلاطون
38	Res admixte page 76 : (inter) Res admixtas...	μειχθέντα	les choses mêlées	الأشياء الممتزجة أو المزيج بين الأشياء الممتزجة هناك إلخ

39	Admixtio page 71 : (tali) Admixtione :	κρᾶσις	le mélange	الامتزاج ... بمثل هذا الإمتزاج
40	Admixtus	μεικτός	mêlé	ممتزج
41	Non admixtus page 40: Non admixtus = Abstractus	ἀμιγής	non mêlé ou abstrait de la matière	مجرد أو غير ممتزج غير ممتزج أي مجرّد أو مفارق للهيولى
42	Aer page 29 : Aer (continens):	ἀήρ	l'air : voir le numéro 44 infra	الهـواء الهواء المحيط بنا (أنظر عدد 44)
43	Aer anelatus	ἀναπνεόμενον	l'air respiré	الهواء المستنشق أو المتنفس
44	Aer continens cf 184	περιέχον	l'air ambiant : voir le numéro 42 supra	الهواء المحيط بنا أنظر إلى العدد 184
45	Affirmatio page 456 : contraire de Negatio cf n 633	κατάφασις	l'affirmation contraire de la négation : dire que non	القولة الموجبة أو الايجاب ضدّ السّلب انظر عدد 633
46	Agens cf n 688 page 73 : (inter) Agens et Patiens...	ποιητικός	agent contraire de passif ou patient	فاعل يقال عن العقل بين الفعل والانفعال أو الفاعل والمنفعل 688
47	Agere cf n 686 page 12 : Agit (in eis)...	ποιεῖν	faire contraire de pâtir	فعل انظر عدد 686 العقل يفعل في الأشياء الفرديّة.
48	Algidus idest frigidus	ψυχρός	froid cf n 159	بـارد ضدّ حارّ
49	Alienus page 384 : Alienam (formam)...	ἀλλότριος	d'autrui ou de l'extérieur	خارجيّ أو للغير الصّورة الخارجيّة
50	In aliqua dispositione	ποιός τις	en quelque état	في حالة أو هيئة ما
51	Aliquandiu	ἐπί τινα χρόνον	pour quelque temps	لمدّة أو زمان ما
52	Aliquid hoc cf page 382	τόδε τι	l'individu concret	الشخص المحدّد عبارة فلسفيّة تعني أن هذا هو هذا ولا أحد غيره
53	Illud aliquid	ἔσχατον	le dernier	الأخير أو الأقصى
54	Propter aliquid page 187: propter aliquid	ἕνεκά του	la cause finale	العلّة الغائيّة بسبب العلّة الغائيّة
55	Quid est aliquid	τὸ τί ἐστί	l'essence d'une chose	الكنـه أو الجوهر
56	Quid sit aliquid	τὸ τί ἐστί	ce qu'est une chose	الماهيّـة أو الكنة
57	Alia entia	ὄντα καὶ τὸ ὄν	l'être	الوجـود

58	In aliis locis cf n 60	ἐν ἑτέροις	ailleurs dans l'oeuvre	في غير ما موضع 60
59	In alio libro	ἐν ἑτέροις	dans un autre livre	في كتاب آخر
60	In alio loco page 368 : In alio loco (dixit) cf 58 et 584	ἑτέρωθι	ailleurs cf n 58 supra	في موضع آخر قال في مقام آخـر انظر 58 و 584
61	Alio modo page 23 : Alio modo	ἑτέρως	différemment	بصيغة أخرى بصيغة أخرى
62	Alius page 70 : : Alius (terminus)	ἕτερος	autre ou différent	آخر أو مغاير أو مختلف حدّ آخر
63	Alterare page 51 : (in) Alterato	ἀλλοιοῦν	rendre différent ou transmuer	غيّـر أو حوّل في المتغيّـر أو المتحوّل
64	Alteratio cf n 788 page 21 : Alteratio	ἀλλοίωσις	l'altération qualitative ou transmutation	الاستحالة أو التغيّر (انظر عدد 788) التغيّر أو الاستحالة
65	Altero duorum modorum	διχῶς	doublement	بشكلين أو بازدواج
66	Altissimus page 236 : Altissimis (corporibus) similia	ἄνω	le plus haut	الأعلى أو الفوق شبيه بالأجسام العالية جدا أي بالنّجوم أو الكواكب
67	Amarus cf n 411 page 171 : Amarum (non desiderat)	πικρὸς	amer contraire de doux	مرّ ضد حلو (411) الحيوان لا يشتهي المرارة أو المرّ.
68	Ambulans	πορευτικὸς	qui peut marcher	قادرٌ على المشي
69	(Animal) ambulans page 266 :(in) Animalibus ambulantibus	πεζὸν	qui vit sur terre ou qui peut marcher	الحيوان القادرعلى المشي عند الحيوانات الماشية
70	Ambulatio	βάδισις	la marche au pas à pas	المشي بتؤدة
71	Amicitia cf n 366 page 60 : (utrum) Amicitia ... mixtionis	φιλία	l'amitié	الصداقة أو المحبة انظر 366 هل الصداقة هي سبب الامتزاج

72	Amitti cf 609 page 407 : (inter esse) Amissum ... et Remanens	ἀπόλλυσθαι	périr	فنـي (انظر 609) بين الفناء والخلود أو بين كيان باقٍ وكيان فان
73	Amor cf n 366 page 4 : (ad) Amorem (Scientie) ≠ Odium	τὸ φιλεῖν	l'amour contraire de la haine cf n 653	المحبّة وبغض النّاس لحبّ معرفة العلم بالنّفس انظر 366
74	Ampliari	διευρύνεσθαι	se dilater	تمطّط
75	Anelans cf n 80 page 113 : Anelans ... Ambulans ...	ἔμψυχος	l'être animé ou qui respire	الكائن الحيّ أو المتنفّس الكائن الحي يمشي انظر 80
76	Anelare cf 724 page 256 : Anelatur ... scilicet Pulmo ...	ἀναπνεῖν	inspirer ou respirer	استنشق أو تنفس العضو الذي يتنفّس به أي الرئة (انظر 724)
77	Anelare inspirans 461	ἀναπνεῖν	respirer	تنفّس انظر 461
78	Aer anelatus page 268 : (percussio) Aeris anelati	ἀναπνεόμενον	l'air respiré	الهواء المتنفّس ما يقع من قرع من الهواء المتنفس
79	Esse habens anelitum	ἀναπνεῖν	respirer ou vivre	ما كان يتنفّس أي يحيا
80	Anelitus cf n 75 page 29 : Anelitus diffi- nitio vite ... cf 799	ἀναπνοή	la respiration	التّنفّس (انظر 75) التنفس هو حد الحياة انظر 799
81	Superficies rectorum angulorum cf 586 page 150 : QUADRATUM 726 (equalium laterum)	ὀρθογώνιον	le rectangle ou surface qui a des angles égaux le carré ou surface qui a des côtés droits cf numéro suivant	المستطيل أو السطح ذو زوايا مستقيمة (586) المربع أو السطح ذو أضلع متساوية (726) انظر عدد 82
82	Angulus page 150 : ... rectorum angulorum	γωνία	l'angle cf le numéro précédent	الزاوية المربّع ذو زوايا مستقيمة انظر عدد 81
83	Anima page 72 : Anima ... causa istius motus	ψυχή	l'âme	النّفس ليست النّفس تلك الحركة في السّماء
84	Animal page 113 : Animal ... Ambulans cf n 75	ζῷον	être animé (y com- pris les plantes)	حيـوان أو كائن حيّ الحيوان ماش انظر عدد 75
85	Habens animam page 114 : Habent animam (elementa) cf n 79	ἔμψυχος	animé ou vivant doctrine de type animiste	ما هو متنفّس أو حيّ الأسطقسات تملك نفسا أي تحيا (انظر 79)

86	Res animata	ἔμψυχον	animé	حيوان متنفّس
87	Animatum page 26 : Animatum contraire de Non animatum	ψυχή	l'âme ou l'être animé	النّفس أو حيّ الحيّ أي المتنفّس ضد الميّت
88	Non animatum page 115 : (Non sunt) Animata ... cf n 85	ἄψυχον	sans souffle de vie réfutation de l'animisme	غير متنفّس أي ميّت الاسطقسات غير حيّة انظر عدد 85
89	Corpus non animatum page 135 : Animatum (differt) a corpore animato ...	ἄψυχον	le corps sans vie	جسم بدون نفس أي ميّت الحي يختلف عن الجسم اللاّ حي أي الميّت
90	Animatus cf 661 page 10 : Anima ... in Omnibus Animatis ...	ψυχικός	vivant ou animé	متنفّس أو حيّ (661) توجد النّفس في كلّ الأحياء
91	Passio anime cf 684	πάθος	la passion de l'âme	انفعال النفس (684)
92	Antecedere cf 712 page 4 : Antecedit (alias Scientias)	πρότερος εἶναι	être antérieur ou précéder ou être supérieur à	تقدّم أو سبق أو فاق 712 يتقدّم العلم بالنّفس على العلوم الأخرى أو يفوقها
93	Antiqui page 11 : Antiqui (non consideraverunt)	οἱ πρότερον	les Anciens	القدماء أو القدامى القدامى لم ينظروا في ...
94	Antiquum = Aeternum page 501 : ... (quomodo) Antiquum intelligit ...	πρότερον	éternel contraire d'engendré cf numéro 507	أزليّ أو قديم (انظر عدد 507) كيف يتعقّل العقل الازلي (ضد المحدث)
95	Anulosum page 124 : (plura animalia) ut Anulosa	ἔντομον	entaillé cf numéro suivant	محزّز وكثير من الحيوانات كالمحزّزة منها
96	Animal anulosum page 124 : (cum) Animal anulosum (divideretur ...)	ζῷον ἔντομον	l'animal entaillé cf numéro précédent	حيوان محزّز ولو انقسم الحيوان المحزّز ... لمات

97	Aperire cf n 187 page 282 : (quousque) Aperiat (palpebras)	ἀνασκᾶν	abattre un mur par exemple ou bien ouvrir	إحداث فتحة أو فتح 187 لا يمكن للإنسان أن يرى حتّى يفتح جفنيه
98	Apoplectizari et carere intellectu	κεῖσθαι ἀλλοφρονεῖν	avoir l'esprit égaré	أصيب بالغواية أو بالتّيه أو فقد عقله
99	Apparens cf n 318 page 300 : (in) Apparentibus ...	ἐναργής	évident ou manifeste	ظاهر أو واضح أو بيّن انظر 318 أو الظواهر
100	Extra apparentiam	παρὰ τὰ φαινόμενα	contrairement aux faits observés	خلافا للظّواهر
101	Apparere page 10 : (si) Apparuerit quod ...	φανερὸς εἶναι	être observable ou évident	ظهر جليًا أو ظهر أنّ
102	Apparere in page 221 : (et) Apparet in intellectu	παρεμφαίνεσθαι	signifier ou être manifeste dans	دلّ على أو ظهر في ويظهر في العقل
103	Appetere cf n 227	ἐπιθυμεῖν	désirer	نزع إلى الشّيء أو اشتهاه انظر 227
104	Pars appetitiva page 520: Pars appetitiva (movet semper)	ὀρεκτὸν	le désirable	المنزوع إليه أو المشتهى القوّة النّزوعية تحرّك دوما
105	Appetitiva (virtus) page 520 : (movet) Virtus Appetitiva	ὄρεξις	le désir	النّزوع إلى أو الشهوة ما تحرّك إليه الملكة النّزوعيّة
106	Appetitivum page 168: ...Appetitum (ad cibum)	ὀρεκτικόν	la faculté désirante	القوّة النّزوعيّة النّزوع إلى الغذاء
107	Esse appetitivus cf n 227	ὀρέγεσθαι	désirer	اشتهى الشيء 227 أو نزع إليه
108	Appetitum page 168 : Appetitum (ad cibum)	ὀρεκτὸν	l'objet du désir Voir au numéro 106 ci-dessus	المنزوع إليه انظر إلى العدد 106 أعلاه الشهوة أو النّزوع إلى الغذاء
109	Habere appetitum page 528 : (animal) habet Appetitum	ἐπιθυμεῖν	désirer cf n 103 et 227	اشتهى الشيء أو نزع إليه الحيوان يشتهي الأكل

110	Appetitus (part.)	ὀρεκτικός	désiré	مشتهى أو منزوع إليه
111	Appetitus (subst) page 522 : (In) Appetitu	ὄρεξις	le désir	النزوع الى أو الشّهوة في النّزوع إلى
112	Applicari	περιφύεσθαι	croître autour	نما حول الشيء
113	Aqua cf n 785 page 42 : ... Aquam esse elementum	ὕδωρ	l'eau comme l'un des quatre éléments	الماء (انظر 785) لا أحد قال إنّ الماء من أسطقس
114	Animal habitans in aqua cf n 115	ἔνυδρον,	animal habitant dans l'eau	الحيوان الذي يحيا في الماء (انظر 115)
115	Habitans in aqua	ἔνυδρον	aquatique	حيوان مائيّ
116	Armonia page 75 : ... animam ... ex... Armonia	ἁρμονία	l'accord ou l'harmonie musicale	التألف أو الإئتلاف أو التناسق (وظنّوا أنّ النّفس من الإئتلاف)
117	Armonicum cf numéro 274 page 75 : ... (aliquod) Armonicum ...	ἁρμονία	l'accord ou l'harmonie musicale	التالف أو الإئتلاف أو التناسق (274) (وقالوا) إنّها شيء ما من التّألف
118	Ars cf n 121 page 3 : Artes ... (non differunt)	τέχνη	le métier	الصّناعة انظر 121 الصّنائع لا تختلف إلاّ بـ ...
119	Trachea arteria	φάρυγξ	le larynx, organe de la respiration. cf numéros 161 et 162 ci-dessous	الحنجرة انظر إلى العددين 161 و 162
120	Artifex page 25 : ... (considerandum est) ab Artificibus	τεχνίτης	l'artisan	الصانع الحاذق يجب أن ينظر فيه من طرف أصحاب الصّنائع
121	Artificium cf numéro 118	τέχνη	le métier	الصناعة انظر عدد 118
122	Ascensus cf n 327 page 513 : ista animalia ... habent ... Ascensum	ἀκμή	la maturité chez l'animal contraire du dépérissement.	النّضوج أو الكمال لهذه الحيوانات نضوج أو كمال (انظر 327)

123	**Sonus asper**	τραχύτης φωνῆς	la rudesse du son	خشونة الصّوت
124	**Aspicere cf n 797** page 146 : ... Aspicere (in oculo) ...	θεωρεῖν	étudier ou voir	نظر أو درس أو ابصر انظر 797 الابصار في العين
125	**Assimetrus** page 454 : (V.g. dicere) Assimetrum ...	ἀσύμμετρος	incommensurable ou asymétrique	(مالا يقاس أو ما لا يقابل) مثلا أن تقول ما لا يتقابل مع
126	**Assimilari** page 28 : ... que ... Assimilantur atomis ...	ὁμοιοῦσθαι	devenir semblable à quelque chose ou se fondre dans	تشابه أو تجانس أو اندمج في ... الأجسام التي تشبه الذرّات
127	**Assimilari istis** page 314 ... Assimilatur ei ...	ἐπὶ ταὐτὸ φέρεσθαι	se rapporter au même schéma ou se fondre dans une chose	اندمج في أو تشابه أو تجانس مع الشيء الحسّ يندمج في المتوسّط
128	**Res assuete**	εἰωθότα	les choses habituelles	الأشياء المعتادة
129	**Atomus** page 28 : ... (assimilantur) Atomis	ἄτομα	une poussière dans l'air ou un atome	الذرّة أو ما لا ينقسم الأجسام اللاّمنقسمة تندمج في صورة الذرّات ...
130	**Attractio** page 525 : (motus compositus) ex Attractione ...	ἕλξις	l'attraction qui s'oppose à la répulsion	الجذب ضد الدّفع الحركة تتركّب من الجذب و الدّفع
131	**Attrahere cf n 456** page 525 : (ad quem) Attrahuntur partes ...	συνεφέλκειν	tirer à soi qui s'oppose à pousser loin de soi	جذبَ ضدّ دفع 456 إلى المكان التي تجذب إليه أجزاء من الجسم
132	**Attribuere** page 53 : (quomodo) Attribuitur additio	ἀποδιδόναι	attribuer à	نسبَ إلى كيف تنسب الزّيادة للنّامي عرضا ...
133	**Audacia cf 275**	θάρσος	le courage	الاقدام على الشيء 275
134	**Res audactiva**	θαρραλέον	sans danger	شيء ليس فيه خطرٌ

135	**Audactivum** page 364 : ... (aliquod) Audactivum (futurum)	θαρραλέον	sans danger ou ce qui est à rechercher sans crainte.	بدون خطر أي شيء يقدم عليه (إن ظننا أن شيئا لن يكون خطيرا)
136	**Audescere**	θαρρεῖν	être résolu à une chose	أقدم على الشيء
137	**Audibilis cf n 142** page 275: (comprehendit), Audibile (i.e . auditus)	ἀκουστός	sonore ou audible	مسموع أو مصوت السمع يدرك المسموع أو المصوت
138	**Non audibilis** page 175 : ... et Non audibile ...	ἀνήκουστος	inaudible	غير مسموع وغير المسموع
139	**Audiens cf n 140** page 211 : ... cum dixerimus in aliquo Audiente ...	ἀκουστικόν	la faculté d'entendre ou l'ouie, et ici celui qui entend	السمع إن قلنا في أحد ما يسمع انظر 140
140	**Audire cf n 150** page 211 : ... quod Audit ...	ἀκοή	l'ouie ou entendre	السمع أو سمع انظر 150 إنه يسمع
141	**Auditum**	ψοφοῦν	ce qui fait du bruit ou ce qui est sonore	الشيء الرنان أو المصوت
142	**Auditus (part) cf n 137** page 288 : (et in colore) non Auditus ...	ἀκουστός	sonore ou audible	مسموع أو مصوت انظر 137 وقلنا في اللون إنه غير مسموع أي غير السمع
143	**Auditus (subst) cf n 150** page 177 : Plura(animalia) ... carent ... Auditu ...	ἀκοή	l'ouie comme l'un des cinq sens D'après le Timée de Platon .	السمع (انظر 150) كثير من الحيوانات تفتقر للسمع أو لا تسمع
144	**Auferre** page 93 : Si ... Auferatur unitas	ἀποκαλύπτειν	dévoiler ou enlever ou supprimer	حذف أو أزاح الغشاء عن الشيء لو حذفت الوحدة
145	**Augeri cf n 35** page 119 : ... quinta Augeri ...	αὔξεσθαι	s'accroître ou augmenter ou l'accroissement	النمو انظر 35 حركة النفس الخامسة هي النمو
146	**Res augmentabilis = Planta cf n 705** page 53 : ... (additio) Rei augmentabili....	φυόμενον & τὰ φυόμενα	les plantes ou la végétation	النبات أو النباتات كيف تنسب الزيادة للشيء المزداد انظر 705

147	**Augmentari** page 53 : Augmentatum... movetur in loco...	αὐξάνεσθαι	s'accroître ou augmenter	أزداد أو نما الشّيء المزداد يتحرك في المكان
148	**Augmentativus** page 125 : Pars nutritiva (alia a) Augmentativa	αὐξητικός	apte à s'accroître ou à augmenter	قابل الزّيادة أو النموّ القوّة الغاذية غير المنمّية
149	**Augmentum cf n 35** page 50: ... motus... Augmenti...	αὔξησις	l'accroissement ou l'augmentation	النّموّ أو الزّيادة انظر 35 حركة النّمو أو الزيادة
150	**Auris cf numéro 140** page 256 : ... auditur... ex membro, scilicet aure...	οὖς	l'oreille, l'organe ad hoc de l'audition.	الأذنُ انظر عدد 140 يقع السّمع من العضو الخاصّ به أي الأذن .
	B			
151	**Bene** page 270 : ... non Bene comprehenduntur	καλῶς	bien ou convena- blement	كما ينبغي أو بصفة حسنة أو جيّدة لا تدرك خصائص الرّوائح من طرفنا كما ينبغي
152	**Bestia cf n 155**	θηρίον	la bête	البهيمة أو السّوائم 155
153	**Bonitas moralis**	ἀρετή	la vertu	الفضيلة
154	**Bonus** page 58 : ... illud quod est Bonum per se...	ἀγαθός	bon	حسنٌ أو خير ما هو حسنٌ بذاته أو الخير من ذاته
155	**Brutum cf n 152** page 176 : ... et quae(i.e. anima) Bruti...	θηρίον	la bête	السّوائم أو البهيمة انظر 152 وما هي نفس البهيمة
	C			
156	**Cadere** page 84 : Ita Cecidit in scriptura ...	γίγνεσθαι	naître ou arriver ou se produire, se dit d'une lacune du texte	وقع أو حدث أو عرض هكذا سقط أو غاب شيء في الكتاب

157	Locus super quem Cadit sol page 253 : In loco... Sol	ἡλιούμενον	le lieu exposé au Soleil	المكان المعرّض للشمس (نرى انعكاس الضوء) في المكان الذي تقع عليه الشمس
158	Calefieri page 57: ... Lapis retitus.. cum Calefit..	θερμαίνεσθαι	se réchauffer	سخن عندما تسخن الحجارة الكهربة
159	Calidus cf n 48 page 46 : principia sunt Calidum et Frigidum...	θερμός	chaud contraire de froid	ساخن أو حارّ انظر عدد 48 المبادئ هي الحارّ والبارد إلخ
160	Calor page 23 : ... ebullitio Caloris et Sanguinis in corde : cf n 419	θερμότης	la chaleur	السخونة أو الحرارة غليان الحرارة والدم في القلب (انظر عدد 419)
161	Canna cf n 119 page 266: ... intendit per tracheam arteriam... cannam...	φάρυγξ	le larynx, voir le numéro suivant.	الحنجــرة يعني بقصبة الرئة الحنجرة انظر 119
162	Canna pulmonis	ἀρτηρία	la trachée, organe de la respiration cf numéro 161 ci-dessus.	قصبة الرئـة انظر إلى العدد السابق
163	In Capitulo intelligendi	κατὰ τὸ νοοῦν καὶ τὸ φρονοῦν	selon les exigences de la pensée et de l'intellection.	حسب متطلّبات التفكير والتعقّل أو في باب التعقّل
164	Caput cf n 2 page 190 : ... Caput in animalibus... radici in plantis	κεφαλή	la tête	الرأس انظر عدد 2 الرأس عند الحيوان هو كالجذر في النبات
165	Animal Carens sanguine cf n 167 page 263 : ... ut animalia Carentia sanguine...	ἄναιμον	l'animal dépourvu de sang	حيوان بلا دم انظر عدد 167 كالحيوانات التي لا دم لها
166	Carens pede page 263 : Carent aere ...	ἄπους	sans pieds	بدون أرجل وهذه الحيوانات تحتاج إلى الهواء

167	**Carens sanguine** cf n 165 et 751	ἄναιμον	sans sang	بلا دم أنظر إلى عددي 165 و 751
168	**Carere** cf numéro 166 ci-dessus	στερίσκεσθαι	être privé de ou avoir besoin de quelque chose	أحتاج أو افتقر إلى الشيء أنظر إلى العدد 166 أعلاه
169	**Carere voce**	ἄφωνος εἶναι	être aphone ou sans voix cf numéro 166 ci- dessus:	كان لا صوت له أنظر إلى العدد 166 أعلاه
170	**Dure Carnis cf n 417**	σκληρόσαρκος	à la chair dure	ذو لحم صلب 417
171	**Mollis Carnis cf n 417**	μαλακόσαρκος	à la chair molle	ذو لحم ليّن 417
172	**Caro** page 77: actio Carnis... ab actione Ossis... 672	σάρξ	la chair retenue par Averroès comme instrument de la sensation.	اللحم (672) فعل اللّحم في اليد غير فعل العظم فيها
173	**Causa cf Propinqua** page 4 : Cum demonstravit Causam...	αἰτία	la cause qui est surtout proche de la chose cf 720	العلّة أو السّبب وخاصة القريب (بعد أن بيّن العلّة أو السّبب) 716
174	**Coniunctus cause** page 194 : ... ignis est Coniunctus causa...	συναίτιος	la cause secondaire	العلّة المصاحبة النّار هي العلّة المصاحبة
175	**Corpus celeste** cf numéro 292	στερεόν	le solide mathéma- tique, ou la planète (cf page 82)	الجرم الفلكي أو السماوي انظر عدد 292
176	**Celum cf n 776** page 63 : ... posuit motus Celi... motibus anime...	οὐρανός	le ciel	السّماء (ومنهم من) وضع حركات السّماء كحركات النّفس انظر 776
177	**Sine Certitudine**	κενῶς	à vide ou sans certitude	بدون وثوق أو ثبات
178	**Cibus** page 137 : ... utrumque comprehendit Cibum	τροφή	la nourriture ou le repas	الغذاء أو الطعام كلّ من الأوراق والجذور يدرك غذاءه
179	**In Circuitu cf 181**	κύκλῳ	de manière circulaire	في شكل دائرة 181
180	**(Motus) circularis** cf n 182	κυκλοφορία	la translation circulaire cf 512	نقلة دائريّة انظر 182

181	Circulariter cf 179 page 66 : ... Corpus ut moveatur Circulariter	κύκλῳ	de manière circulaire	في شكل دائرة 179 كيف يحتاج الجسم التحرك حركة دائرية
182	Circulatio cf 180 page 63 : (intellectus) similis est Circulationi ..	περιφορὰ	le mouvement circulaire cf 512	حركة دائرية فعل العقل شبيه بالدوران أو نو نقلة دائرية (انظر 180)
183	Circulus page 64 : (actio intellectus) assimilatur Circulo	κύκλος	le cercle	الدائرة فعل العقل يتجانس مع الدائرة أو يشبه الدوران
184	Circumferentia page 237 : (lux) vadit inter terram et Circumferentiam cf n 44	περιέχον	le milieu ambiant	المحيط يسير الضوء بين الأرض والمحيط انظر عدد 44
185	Citius page 300 : (cutis) ... Citius redderet sensum ..	θᾶττον	plus rapidement	بأكثر سرعة البشرة أو الجلد قد يردّ الإحساس بأكثر سرعة
186	Citrinum page 333 : mel est Citrinum	ξανθὸς	jaunâtre	أصفر العسل أصفر اللون
187	Claudere page 282 : (ad aperiandum) vias clausas cf n 97	κατέχειν	Tenir fortement ou fermer	أمسك بقوّة أو أغلق تحتاج الحيوانات لفتح مسارب الشم المغلقة انظر 97
188	Cogere	κελεύειν	forcer à	فرضَ الشيء أو أجبر
189	Cogitabilis	λογιστικὸς	raisonnable	معقول
190	Cogitans page 475 : ... nunquam fuit sensatum ab .... Cogitante ...	βουλευτικὸς	rationnel ou qui raisonne bien	موصوفٌ بالتّروّي ما لم يحسّ به قط أي متروّ أو مفكّر
191	Cogitatio cf n 384 page 475 : Principium ... sue Cogitationis	διάνοια	la pensée discursive ou le raisonnement	التفكير أو التروّي 384 مبدأ تفكيره في الأشياء هو إلخ ....
192	Esse in cogitatione	δοξαστικῷ εἶναι	être dans le processus du raisonnement	كان في مجال التفكير

193	Pars cogitativa page 510 : (cum dixit) in Parte cogitativa ...	θεωρητικός (νοῦς)	l'intellect théorétique	العقل أو الجزء النّظريّ بعد أن قال في العقل النظّري أو الجزء المفكر
194	Virtus cogitativa	βουλευτικόν	la faculté rationnelle	ملكة التّروّي أو التّفكير أو القوّة العقلانية
195	Speculativus et cogitativus page 178 : ... Speculativam et Cogitativam - intellligibilem	θεωρητικός	théorétique ou renvoyant à la connaissance intuitive	متّصل بالملكة النّظرية العقلانيّة تتّصل بالملكة النظرية
196	Cognitio cf n 753 page 15 : ... Cognitio substantiae rei ... principium Cognitionis accidentium esse	ἐπιστήμη	la science ou la connaissance	المعرفة أو العلمُ نظر 753 معرفة جوهر الشّيء يبدو أنّها ليست مبدأ لمعرفة أعراضه .
197	Cognoscens page 42 : ... ut Cognoscens sit motum:	γνωριστικός	capable de connaître et aussi la faculté de connaître : adj. et subst. ensemble .	قابل للمعرفة أو المعرفة ذاتها (فضروريّ أنّ المعرفة حركة)
198	Cognoscere cf n 754 page 4 : Cognoscere de animalibus ... maxima cognitio	γνῶσις	la connaissance ou connaître ou savoir	المعرفة أو علم بالشّيء انظر 754 المعرفة الخاصّة بالحيوان أكبر معرفة
199	Colera cf n 67 page 335 : . . (hoc esse) Coleram ...amarum:	χολή	la bile caractérisée par son amertume.	المرّة (انظر عدد 67) مثلا أنّ هذه هي المرّة لأنّها مرّة

200	Et Colla	ἀναύχενες	sans cou	بدون رقبة
201	Color cf n 654 et 752 page 123 : ... sicut pomi in odorem Colorem et saporem	χρῶμα	la couleur	اللون كما تنقسم التفاح إلى رائحة ولون وطعم انظر عددي 654 و 752
202	Colorare	χρώζειν	colorer	لوّن
203	Colorari page 232 : aer non Coloraretur per Colorem ...	χρωματίζεσθαι	se colorer	تلوّن لو لم يتلوّن الهواء بلون تلك النباتات
204	Qui non habet Colorem	ἄχρους	ce qui est sans couleur	ما كان بدون لون
205	Comburens	καυστικός	ce qui brûle	مُحْرِق
206	Comburere page 210 : quemadmodum Combustibile non Comburitur ex se,absque ... igne	καίειν	brûler (la traduction se trouve dans le numéro suivant).	أحرق الترجمة في العدد الموالي
207	Combustibile	καυστός	ce qui se consume ou ce qui est brûlé cf numéro 206: Texte latin médiéval ci-dessus	ما يُحْرَق كيف يحترق ما يحترق بدون محرّك خارجيّ أي بدون نار بل بذاته
208	Communicare cf n 210 page 17 : (aliquod) non Communicans Corpori ...	κοινωνεῖν	avoir part à quelque chose	اشترك في الشيء 210 شيء ما لا يشترك مع الجسم في
209	Communicatio page 16 : ... per Communicationem corporis ...	κοινωνία	la participation ou la communauté de quelque qualité	الإشتراك في باشتراك الجسم في شيء ما
210	Habere Communicationem cf numéro 208 page 17 : omnes actiones ... cum corpore ..	μετέχειν	avoir part à quelque chose	اشترك في الشيء مع انظر عدد 208 هل إنّ كلّ أفعال وانفعالات النّفس مشتركة مع الجسم
211	Communis cf n 212 page 8 : (si hac via) fuerit ... Communis omnibus rebus	κοινός	commun à	مشاع أو مُشْتَرَك 212 إن كانت هذه الطريقة مشاعة بين كل الاشياء أي مشتركة بينها
212	Res communis cf 211	κοινόν	une chose commune	شيء مشترك
213	Complementum cf 122 page 178 : Complementum ... et Finis ...	ἀκμή	le point de perfection qui est opposé à la décrépitude	الكمال (انظر 122) الكمال والنّضوج مترادفان والغاية إلخ ...

214	**Componere** cf n 229 page 456 : (intellectus) postea Componet ipsum (i.e. tempus) cum eis (i.e. illis rebus)	συντιθέναι	composer ou assembler	رُكِّبَ أو جمع 229 عندما يتعقّل العقل الأشياء الماضية أو المستقبلية سيركّب الزمان معها
215	**Compositio** page 456: Veritas et falsi- tas ... in Compositione ...	σύνθεσις	l'assemblage ou la composition	التّركيب يوجد الصّواب والخطأ أو الحقّ والباطل في التركيب
216	**Compositus ≠ Simplex** page 421 : (in omnibus) Compositis ex materia et forma cf n 767	μεικτός	mêlé ou composé de quelque chose, contraire de simple.	ممتزج أو متركّب في كلّ المركّب من هيولى وصورة ضدّ بسيط (انظر 767)
217	**Esse compositus** page 34 : ... est Compositum ex uno ... cf n 767	συγκεῖσθαι	être composé de selon Platon, l'animal simple se compose de l'Un.	كان مركّبا من الحيوان البسيط المطلق يتركّب من الواحد انظر 767
218	**Comprehendere** page 6 : Et sic Compre- hendit ... omnia ...	αἰσθάνεσθαι	percevoir ou sentir ou comprendre	أدرك أو وعى أو فهم وهكذا يفهم في قوله كل ما يحدث للنفس
219	**Non Comprehendi (691)** page 31 : (Veritas) Non Comprehensa . . sensui	λανθάνειν	passer inaperçu	لا يُدرك (691) لا يدرك الحقّ الاّ في ما هو جليّ للحسّ
220	**Concavitas** page 479 : Genus, ... quod est Concavitas	κοῖλον	la concavité ou genre de ce qui est concave	التّقعّر الجنس الذي هو التّقعّر يجرّد من الهيولى
221	**Corpus concavum**	κοῖλον	le corps concave	الجسم المقعّر
222	**Concavus** page 15 : ... quid est Concavum ...	κοῖλος	concave	مقعّر معرفة ما هو المقعّر هي كمعرفة الخطّ
223	**Concedere** page 57 : ... ista contra- dictio ... nisi Concedendo	παραχωρεῖν	concéder quelque chose à quelqu'un	سلّم بالشيء لأحد ولا يؤتى بحجّة التّناقض إلاّ بالتّسليم به إلخ ...
224	**Concha** cf 589 page 230 : ... ut Conchae...	μύκης	le coquillage	الصدَفة 589 كالأصداف التي ترى في الظلام ولا ترى في الضوء
225	**Concludi** cf n 251 page 117 : ... per aerem qui Concluditur in eo ...	ἀπολαμβάνεσθαι	être retenu ou enfermé dans, et ici la respiration.	يُحجز في أو يحبس 251 - لا يحيا الحيوان إلاّ بالهواء المحجوز في جسمه

226	**Conclusio cf n 765** page 36 : et intendit ... Conclusionem:	συμπέρασμα	la conclusion d'un syllogisme	خلاصة القياس 765 ويعني بالمعرفة الخلاصة إلخ ...
227	**Concupiscere cf n 103** page 509 : (rerum) quos Concupiscit ...	ἐπιθυμεῖν	désirer	نزع إلى شيء ما 103 حسب عدد الأشياء التي تنزع النفس إليها
228	**Confricare**	πλήττειν	frapper	ضرب
229	**Congregare cf n 214** page 29 : ... cum CONGREGAVIT corpora	συμπλέκειν	entrelacer	ربط في شكل التداخل أو جمّع (انظر 214) عندما جمّع الهواء الأجسام الكروية لتتنفس
230	**Congregare secundum summam**	συγκεφαλαιοῦν	récapituler ou résumer	أجمل أي تكلّم إجمالا أو لخص
231	**Congregatio fundamentorum** (Page 28 : allusion à Démocrite)	πανσπερμία	l'universelle réserve séminale; on pense au Pân c.à.d. l'univers et à semence, Gôné	تجمّع البُذور الكوني هنا إشارة إلى ديموقريطس انظر صفحة 28
232	**Esse coniunctus** page 71 : ... melius est ut intellectus sit non Coniunctus cum corpore	συμπίπτειν	coïncider avec ou être lié à quelque chose	كان مرتبطا بالشيء من الافضل ألاّ يكون العقل مرتبطا بالجسم
233	**Coniungere** page 34 : cum coniungemus huic quod ...	συνάπτειν	lier quelque chose à quelque chose ou ajouter que	ربط الشيء بالشيء ولو أضفنا إلى هذا أنّ إلخ ....
234	**Consequi** page 5 : et alia multa de Cognitione dispositionum consequentium	ἀκολουθεῖν	être corrélatif à quelque chose	تبع أو لازم أو صاحب الشيء (وأشياء كثيرة أخرى في معرفة الهيئات التابعة لذلك)
235	**Conservare** page 202: Secundum quod Conservat substantiam ...	σώζειν	conserver quelque chose ou en assurer le salut	حفظ الشيء من جهة كونه يحفظ الجوهر من التلاشي
236	**Conservativa** page 363: (res depositas) in virtute Conservativa ...	μνημονικά	qui concerne la mémoire ou la mémoire même	الذاكرة الأشياء الموضوعة في الذاكرة
237	**Considerare cf n 701** page 3 : (manifestum est) Considerantibus ...	θεωρεῖν	étudier ou examiner par l'intellect	نظر في أو درس 701 وجليّ للناظرين في النفس أي في حدودها

238	Consideratio cf n 701 page 11: Consideratio de hoc... simpliciter	τὸ θεωρεῖν	l'étude ou l'examen intellectuel	النظر أو التروّي 701 النظر في هذا نظر في النفس على الإطلاق
239	Consiliari page 363: absque ymaginari non fit Consiliari ...	ὑπόληψις	la croyance ou la foi au sens neutre du terme	الاعتقاد أو الإيمان بلا خيال لا يكون اعتقاد أو إيمان
240	Consilium cf n 483 Ymaginatio (alia a) Consilio ...	ὑπόληψις	la croyance ou la foi au sens neutre du terme.	الاعتقاد أو الايمان الخيال غير الاعتقاد أو الايمان (انظر 483)
241	Consimilis cf n 382	ὅμοιος	semblable à	شبيهٌ بـ (انظر 382)
242	Consimilis forme page 117: aer ... est Consimilis forme ...	ὁμοειδής	de la même espèce que	متجانسٌ عندما ينقسم الهواء يبقى متجانسا
243	Consimilis in specie	ὁμοειδής	de la même espèce que	متجانسٌ
244	Consimilitudo page 103: cognoscens ... per illam Consimilitudinem ...	ἀνάλογον	l'analogie ou la ressemblance et la similitude	تجانس أو تشابهٌ أو مقارنة لا تكون المعرفة إلا بالتّجانس أي بالمقارنة
245	Non Consimilium partium page 117: et anima ... non est Consimilium partium ... cf numéro suivant	ἀνομοιομερής	anomoéomères ou parties de natures différentes.	الأشياء المختلفة الأجزاء والنفس التي هي في الأسطقسات عندما تنقسم تكون بانقسامها مختلفة الأجزاء
246	Consimilium partium Voir numéro précédent.	ὁμοιομερής	les parties de même nature ou homéomèries.	الأشياء المتجانسة الأجزاء انظر إلى العدد السابق
247	Consolidatus	συμφυής	solide ou qui fait corps avec quelque chose	متماسكٌ مع الشيء
248	Consonantia cf n 288 page 318 ... Consonantia cordarum et neumata ... N.B. Neuma est la latinisation du terme arabe.	συμφωνία	l'harmonie ou la symphonie musicale transcrit tel quel par	التآلف أو الإئتلاف كتآلف الأوتار والأنغام انظر 288 نغمة ج أنغام شتنت هنا M. SCOT cf n 787
249	Constituere = Componere page 17: (ille partes) Constituuntur ...	συνιστάναι	réunir ou constituer ou composer	كوّن أو ركّب تلك الأجزاء تتكوّن أو تتركّب من
250	Ponere Constitui	συνιστάναι	constituer	وضع الشيء مكوّنا

251	Constringere cf n 225 page 29 : (multe figure sperice) cum Constringentur...	πηγνύναι	fixer solidement ou enfermer dans quelque chose	أثبت بقوة أو حجز عندما تثبت عديد الأشكال الكروية (انظر 225)
252	Intentio Continentiae cf le contraire en 527	ἀκρασία	l'intempérance de l'âme	الشراهة انظر الضد في 527
253	Continere page 9 : in quo genere... Continetur (i.e. anima)	διορίζειν	définir ou contenir	احتوى أو حد في أي جنس من المقولات المبدئية تحشر النفس
254	Contingere cf n 16 page 15 : Tunc enim Continget ut ...	συμβαίνειν	arriver ou être contingent	حدث أو عرض فعندئذ سيحدث أن إلخ ... انظر عدد 16
255	Continuare	συνέχειν	être en continuité avec	كان متصلا مع الشيء
256	Continuari page 452 : (intellectus) est innatus Continuari nobiscum	συνεχῆς εἶναι	se continuer dans quelque chose	اتصال الشيء مع الشيء العقل مطبوع على أن يتصل بنا :
257	Per Continuationem page 501 : ... per Continuationem istius intellectus	συνεχείᾳ	en continuité	بالتواصل أو بالاتصال باتصال ذلك العقل بالانسان
258	Semper motu Continuo	συνεχῶς	de manière toujours continue	بتواصل الحركة الدائم
259	Quantum Continuum	συνεχὲς	le continu	على قدر التواصل في الشيء أو الاتصال
260	Continuus page 64 : intellectus dicitur esse... Continuus...	συνεχῆς	continu	متصل يقال العقل واحدا ومتصلا
261	Contra expellere cum eis	συνανείργειν	contenir ensemble	حوى معاً
262	Contradicere page 47 : (incepit) Contradicere falso...	ἐλέγχειν	réfuter	فنّد أو دحض أخذ يفنّد الخطأ أو الباطل
263	Contrahere ≠ Expellere	ἕλκειν	attirer ≠ chasser	جرّ ضدّ دفع
264	Contraria = opposita page 297 : .. secundum multiplicationem Contrariorum.. cf n 378	ἐναντίωσις	la contrariété ou les contraires	التضادّ أو التناقض حسب تكثّر الأضداد انظر 378
265	Pars contraria = opposita	ἐναντίον	le contraire	الضدّ
266	Res contraria = opposita page 321 : (tactus) aliquod contingens rebus.. tangibilibus	ἐναντίον	le contraire	الضدّ اللمس شيء حادث للأضداد الملموسة أي البارد والحار إلخ ...

267	**Contrarietas** page 297 : ... illud quod recipit Contrarietatem	ἐναντίωσις	la contrariété	التضادّ أو التناقض فتلك الحاسّة المتقبلة لتضادّ الألوان
268	**Modus Contrarietatis** page 297 : unus sensus comprehendit multos Contrarietatis modos	ἐναντίωσις	la contrariété ou le mode de la contrariété	نوع التضادّ أو التناقض حاسة واحدة تدرك أنواعا كثيرة من التضادّات أو من الاضداد
269	**In rebus Contrariis 421**	ἐνάλλαξ	inversement	على العكس 421
270	**Contrarius = Oppositus** page 46 : ... principia esse Contraria...	ἐναντίος	contraire à	مضادّ لـ هناك من يظنّ أن المبادئ هي الأضداد
271	**Contristabilis** page 271: (de differentiis odorati) Contristabile	λυπηρὸς	affligeant ou douloureux	محزن أو مؤلم من فروق ذي الرّائحة هناك المؤلم
272	**Contristare cf n 34** page 83 : ... quod anima Contristatur	λυπεῖν	affliger ou causer de la douleur à quel-qu'un	ألم أو أحزن يقال إنّ النّفس تتألم انظر عدد 34
273	**Contristatio** page 468 : Et Contristratio et Delectatio anime ... actio mediante virtute sensibili.	λυπηρὸν	la douleur éprouvée, contraire de la volupté	التألم وهو ضد الإلتذاذ نشعُورٌ بالألم أو بالحزن التألم والالتذاذ حركتان للنّفس بواسطة الملكة الحسّة .
274	**Conveniens cf n 117** page 63 : (anima) movetur motibus... **Convenientibus=Armonicis**	οἰκεῖος	approprié à ou en harmonie avec	مناسب أو ملائم لشيء ما تتحرك النفس حركات ائتلافيـة أو متناسقة انظر عدد 117
275	**Conveniens oculo cf 133**	ἄφοβος	intrépide	مقدام انظر 133
276	**Convenire** page 11 : si Conveniant in genere...	οἰκειότατος εἶναι	être très approprié à ou en harmonie avec	يتّفق مع الشيء أو يتلاءم معه (يجب أن ننظر هل إنّ النّفوس تتفق في الجنس)
277	**Qui convenit nature** page 182 : (generare) est actio... que maxime Convenit Nature	φυσικὸς (καὶ) κατὰ φύσιν	ce qui est conforme à la nature	مطابق للطّبيعة التّوليد أو النّسل هو الفعل الأكثر تطابقا مع الطبيعة -
278	**Per transmutationem et Conversionem pati** cf n 420 et 743	ἀνακλᾶσθαι καὶ ἀνάκλασις L'Anaklâsis	être réfléchi la reverbération se dit, chez Averroès.	أنفعل من جرّاء الإنعكاس 420 و 743 (?) اللّبث أو التّراجع

279	Converti cf numéro précédent page 51 : ... et non Convertitur ...	ἀντιστρέφειν	se transposer, se dit des deux prémisses d'un syllogisme	تحـول أو رجع الى الوراء أنظر العدد السابق ولا يرجع إلى الوراء أو لا يرتد
280	Coopertmentum	σκέπασμα	la couverture	الغطاء
281	Coopertoria	σκεπάσματα	les couvertures	الغطاءات
282	Coopertorium cf page 282	ἐπικάλυμμα	la membrane qui cache l'ouie des poissons, et une membrane devant l'oeil aussi.	غشاء موجود في آذان الحيتان خاصة وغشاء أمام العين : انظر صفحة 282
283	Non Coopertus	ἀκαλύφης	à découvert	عار لا مغطى
284	Copulare page 121: quid igitur Copulat partes anime ?	συνέχειν	être continu ou bien lier à quelque chose	ربط أو وصل شيئا بشيء فماذا يا ترى يربط أجزاء النفس
285	Copulari page 161 : Et hoc erit cum quandoque non Copulatur (intellectus) cum illo (i.e. sempiterno) et quandoque Copulatur cum illo.	προσγίγνεσθαι	s'allier à ou être lié à quelque chose	ارتبط أو اتّصل بالشيء (وسيكون التجريد للأزلي) لأنّ العقل لا يتّصل به أحيانا و أحيانا أخرى يتصل به
286	Copulatus	συμφυής (καὶ) σύμφυσις	la symphyse est la connexion naturelle et orga- nique des choses.	متماسك مع الشيء (صفحة 200) الغذاء متماسك مع الإغتذاء
287	Cor cf n 419 page 10 : (Virtus concuscipibilis) in Corde...	καρδία	le coeur est le lieu géométrique du mouvement vital chez l'animal.	القلب (انظر 419) القوّة النّزوعية توجد في القلب
288	Corda page 318 : ... consonantia Cordarum et neumata ... Voir le numéro 248 supra	χορδή	la corde d'un instru- ment de musique en harmonie avec la mélodie.	الوتر ج أوتار ائتلاف الأوتار والأنغام أو تناسقها (انظر إلى العدد 248 أعلاه)
289	Corporalis page 18 : sine indigentia instrumenti Corporalis:	σωματικός	corporel	جسماني يعمل العقل غير محتاج إلى آلة جسمانية
290	Non Corporalis cf 295 page 38: et ponentes ea (principa) non Corporalia:	ἀσώματος	incorporel	لاجسماني والواضعون لكون المبادئ لاجسمانية انظر 295

291	Remotus a Corporibus page 38 : ... remotiora a natura Corporea	ἀσώματος	incorporel ou éloigné de la nature corporelle.	بعيدٌ عن الجسمانيّة أبعد ما تكون من الجسمانيّة
292	Corpus cf numéro 175 page 38 : (ignis) magis videtur non esse Corpus ...	σῶμα	Le corps mathématique ou physique, animé ou non.	الجسم الرياضي أو الطبيعي (تبدو النار أكثر من غيرها لا جسمانيّة) انظر عدد 175
293	Corpus et figura	σχῆμα	la forme	الجسم والشكل أو الهيئة
294	Corpus medium	τὸ μεταξὺ	l'intermédiaire ou le milieu où se réalise la sensation.	الجسم المتوسّط أو المتوسّط
295	Non Corpus cf 290	ἀσώματον	l'incorporel	اللاجسمانيّ (290)
296	Corpus oculi cf 652	ὀφθαλμὸς	l'oeil	العين (652)
297	Quod videtur non esse Corpus cf le numéro 292 supra	ἀσώματος	incorporel ou ce qui ne semble pas être corps.	ما يظهر أنّه لاجسمانيّ انظر إلى العدد 292 أعلاه
298	Corrumpens page 316: ... valde intensum et Corrumpens sensum:	φθαρτικὸς	destructeur des sens, cf n 299 et 558	مُفْسِدُ الحواس من المحسوسات هناك الحادة والمفسدة للحاسّة انظر 299 و 558
299	Corrumpere page 316 : ut ignis et glacies ... cf n 558	φθείρειν	détruire les sens ou les empêcher de sentir	أفْسَدَ الحواس (558) كالنّار والجليد الذين يفسدان حاسة اللّمس
300	Corruptibilis page 18: (intellectus materialis) ...Corruptibilis:	φθαρτὸς	corruptible ou destructible	قابل للفساد أو فاسد العقل الهيولانيّ فاسد بسبب اتّصاله بالخيال
301	Res Corruptibilis page 5 : Animalia... corporum... Corruptibilium	φθαρτὸν	une chose corruptible ou destructible	شيء قابل للفساد أو فاسد الحيوانات أسمى الأجسام الفاسدة
302	Corruptio ≠ Generatio page 82 : quare corrumpitur cum Corruptione complexionis?	φθορά	la destruction ou la corruption, contraire de la génération	الفساد ضد الكون: لماذا تفسد النفس مع فساد المزاج ؟
303	Creatura page 502 : Sicut digitus sextus, et monstrum in Creatura:	μορφή, εἶδος	la forme physique	الشّكل أو الخلقة الطبيعيّة (المقولات المخطئة لا تجري المجرى الطّبيعي) كالاصبع السّادس والتّشويه في الخلقة
304	Creator cf n 338	δημιουργὸς	le créateur du monde	الخالقُ (338)

305	Credere page 27 : ... Credebant quod sperica ... aut anima	πιστεύειν	la conviction ou croire tout simplement.	الاعتقاد القوي أو التصديق اعتقد القدامى أن الذرات هي النفس
306	Creditio cf n 483 et 494 page 506 : (Fides et incredulitas) secundum compositionem creditionum...	νόημα ὁ νοήματα	les concepts ou la conviction	المقولات أو الاعتقاد الايمان وغيره مرتبطان بالاعتقادات الناشئة من الحواس انظر عددي 483 و 494
307	Crescere in	προσλαμβάνειν	se rattacher à quelque chose	صاحب الشيء أو تبعه
308	Cum hoc intelligere	προσεννοεῖν	réfléchir en outre	فكّر أيضا في أو زاد في التفكير في الشّيء
309	Dare cum hoc	προσδιορίζειν	définir en outre	زاد في التحديد
310	Aliquid currens	ἀπορροή	il s'agit d'un effluve qui s'échappe des corps	الشّعاع
311	Cursu currere page 77 : (armonia) Currens cursu sanitatis...	ἐπέρχεσθαι	venir à la suite de quelque chose, ou en suivre le cours.	تبع الشّيء أو جرى مجراه الائتلاف يجري مجرى الصحّة
312	Curvus cf n 742 page 114 : Sed per Curvam... neque rectam	καμπύλος	courbe	الشيء المتحني أو المعوج ولكن بالمسطرة المعوّجة لا نعرف لا المعوج ولا المستقيم (742)
313	Cutis cf n 172 page 258 : Cubque... occasio, non videmus:	δέρμα	la peau envisagée dans la sensation visuelle	البشرة أو الجلد لو حدث سقوط في بشرة العين لما رأينا (172)
	D			
314	Dare page 13 : (difficile est) Dare differentias...	ἀποδιδόναι	donner	أعطى يعسر إعطاء الفروق الكائنة بين أجزاء النّفس
315	Dare esse	ἑνοποιεῖν	ramener à l'unité	وحّد
316	Debilis cf n 648 page 197 : quod ista éxistimatio Debilis est...	ἀμαυρός	faible	ضعيف (انظر 648) (بعد أن ذكر) بان هذا الظنّ ضعيف
317	Declarare cf n 323 et 462 page 8 : cum Declaratum est a nobis...	διορίζειν	faire voir clairement ou démontrer	بيّن أو أبان بعد أن بينا أن أو نبين أن انظر عددي 323 و 462

318	**Declaratus cf n 99** page 244 : Declarata est... causa.. in luce:	φανερός	évident ou démontré	بيّن أو جليّ (انظر 99) تبيّن سبب كون اللّون لا يرى إلا في الضوء
319	**Declinare ad hanc opinionem**	πεισθῆναι	avoir été convaincu	مال إلى هذا الظنّ أو الرأي
320	**Deficere** page 144 : cum Deficit (i.e. visus)	ἀπολείπειν	faire défaut ou manquer	انعدم أو فقد عندما ينعدم البصر أو الإبصار
321	**Delectabilis** page 4 : quod cognitio est de rebus... Delectabilibus	ἡδύς	agréable ou doux	لذيذ أو عذب نرى أنّ المعرفة المتّصلة بالنّفس خاصّة بأشياء أعذب ممّا سواها
322	**Delectatio** page 171 : animal utitur cibo propter Delectationem	ἡδονή	le plaisir, ici celui qui s'attache à la nourriture	اللّذّة الحيوان يلجأ إلى الغذاء بسبب اللّذة الموجودة فيه
323	**Demonstrare cf n 317** page 9 : cum Demonstravit difficultatem...	δηλοῦν	montrer ou démontrer	بيّـن (انظر 317) لمّا بيّن الأشكال الحادث لمن يحدّد النّفس
324	**Demonstratio cf 736** page 3 : (Artes differunt) .. confirmatione Demonstrationis..	ἀπόδειξις	la démonstration ou la preuve	البرهان أو الحجّة (736) الصّنائع تختلف بمتانة البرهان
325	**Via Demonstrationis**	ἀπόδειξις	la démonstration	الطريقة البرهانية
326	**Dignior Derideri**	φορτικώτερος	plus grossier ou risible	أليق بالسّخرية أو الاستهزاء
327	**Descensus cf n 122** page 513 : . habent ... in vita Descensum...	φθίσις	le décroissement ou la décrépitude ≠ la maturité.	النّقصان أو التّدهور 122 الحيوانات غير المتحركة تعرف النّقصان في حياتها
328	**Desiderabilis**	ἐπιθυμητικός, ἐπιθυμητικόν	l'âme appétitive	النّفس النّزوعيّة
329	**Desiderans** page 512 : (anima Desiderans) ...	ὀρεκτικός & ὀρεκτικόν	la faculté désirante l'attraction et la répulsion caractérisent l'âme:	القوّة النّزوعيّة أو الشّهوانيّة (النّفس نزوعيّة) أي تنزع إلى اللّذيذ وتنفر من المضرّ
330	**Desiderare** page 6 : (animae quo) Desiderat et Fugit ...	ὄρεξις	le désir ou désirer Voir le numéro 227	النّزوع إلى أو الشهوة الانفعالات تنتسب إلى النّفس النّزوعيّة والنّافرة انظر إلى العدد 227

331	Desiderativus page 63 : (per animam) aut sensibilis Deside- rativa:	ἐπιθυμητικός	enclin au désir	المشتهي أو النزوعيّ يعني بالنفس الحساسة أو النزوعية منها
332	Desideratum page 16 : et quod anime est multum Desideratum:	ὀρεκτόν	le désirable	المنزوع إليه أو المشتهى أخذ يقول في شيء نفسانيّ مشتهى جداً
333	Modus Desiderii	ὄρεξις	le désir	هيئة النزوع
334	Desiderium page 17 : ut iracundia et Desiderium (partes anime)		l'appétit sensible	النزوع إلى الشيء أو الشهوة (من أجزاء النفس الغضب والنزوع إلى الشيء)
335	Determinare cf n 492 page 34 : et similiter Determinavit in sua philosophia	διορίζειν	déterminer	حدّد (انظر 492) وكذلك حدّد إفلاطون في فلسفته أنّ إلخ ...
336	Facile posse Determinari	εὐεξέταστος εἶναι	être aisé à vérifier	ما كان سهل التحديد
337	Non Determinatum page 323 : illud quod est non Determina- tum(aer) cf 492	ἀόριστος	indéterminé, contraire de fini.	غير محدّد أو محدود يكون الانفعال مما ليس محددا أو محدودا كالهواء انظر 492
338	Deus = Creator page 109 : Deus compo- nitur ex quinque (elementis) cf n 304	θεός	Dieu	الإله (انظر عدد 304) يظن أمبيدوقليس أن الإله يتركب من خمسة اسطقسات
339	Diameter	διάμετρος	la diagonale	قطر المربّع
340	Diaffonitas cf n 589 page 213 : Diaffonitas eius (i.e. coloris) = illuminatio	διαφανές	le diaphane con- traire de l'obscur, cf n 646	المشفّ إشفاف اللون إضاءة
341	Diaffonus cf n 589 page 230 : (color) movet Diaffonum in actu 647	διαφανής	diaphane ou transparent ≠ obscur	مشفّ (انظر 589) يحرك اللون المشفّ بالفعل انظر 647
342	Dicere page 322 : alia dicta in Thimeo	φάσις	l'assertion ou la proposition ou dire tout simple- ment.	قضيّة أو مقولة أو قال أي ذكر شيئا و أشياء أخرى قيلت في طيماوس
343	Dicere falsum cf 347	ψεύδεσθαι ψεῦδος	dire faux	قال باطلا (انظر 347)
344	In fingendo Dicere	πλάττειν	feindre	تكلّم كلاما وهميًا

345	Dicere in sermone naturali	φυσιολογεῖν	l'explication physique	التفسير الطبيعي
346	Dicere secundum negationem Voir numéro 45 supra	ἀποφάναι	négation ou proposition négative ≠ affirmation	القضيّة السلبيّة أو السلب ضد الإيجاب انظر العدد 45 أعلاه
347	Dicere verum cf 343	ἀληθεύειν ὁ ἀλήθεια	dire vrai	قال حقًا
348	Dici page 43 : omnia Dicta in diffinitione anime ...	ὑπάρχειν	appartenir à ou être dit	قيل أو يوجد في كلّ ما قيل في النّفس يعود إلى المبادئ
349	Dictiones = literae 533	διάλεκτος	le langage articulé	اللّسان أو اللّغة 533
350	Non Dictus esse cf n 519	ἀνώνυμος εἶναι	être innommé ou sans nom	مالا اسم له انظر 519
351	Differens cf n 5 et 392 page 10 : Potentia et actus sunt Differentie... predicamentis	χωριστός	séparé (du Sensible) ou différent	مجرّد أو مفارق أو مختلف القوّة والفعل فرقان المقولات المبنيّة انظر عددي 5 و 392
352	Differentia cf n 391 page 10 : Potentia et actus sunt Differentie... predicamentis	διαφορά	la différence	الفصل أو الفرق القوّة والفعل فرقان المقولات المبنية انظر عدد 391
353	Esse differentiam 393	διαφέρειν	être différent	كان مباينا أو مختلفا 393
354	Differre cf n 390 page 162 : quia Differunt etiam in actionibus	χωρίζεσθαι	être séparé ou différer de	اختلف أو كان منفصلاً عن تختلف تلك الملكات في المعنى والحدّ والأفعال أيضا
355	Differre secundum naturam cf n 393	ἕτερος πεφυκέναι	naître comme autre ou différer par Nature	اختلف منذ ولد أي ولد مغايرا انظر 393

356	**Valde difficilis** page 8 : quod est Valde difficile	ἐπίπονος	très difficile	جدّ عسير أو صعب السّير من الإنفعالات إلى الجوهر جدّ عسير في تحديد النّفس
357	**Diffiniens** page 100 : quod Diffinientibus ... per numerum ... impossibilia	ὁριστικὸς (λόγος)	la définition, et ici ceux qui définissent l'âme par le nombre	الحدُّ أو التّعريف قال المحالات العارضة في تحديدها بالعدد
358	**Diffinire = Describere** page 9 : Cum demonstravit difficultatem contingentem ei qui voluerit Diffinire animam	διορίζειν	déterminer et définir ou décrire = faire connaître	حدّد أو عرّف بعد أن بيّن الإشكال الحادث لمن يريد تحديد النّفس
359	**Diffinitio** page 7 : possumus scire Diffinitionem veram ...	ὁρισμὸς ἢ ὅρος	la définition	الحدُّ أو التّعريف (يصعب أن نجد طريقا) نعرف حدّها الحقّ به
360	**Digeri** page 200 : quod adhuc non Digeritur ...	πέπτεσθαι	être digéré	هُضِمَ ما لم يهضم بعد أو ما زال لا مهضوما
361	**Digestio** page 200 : apud complementum Digestionis	πέψις	la digestion	الهضم عند تمام الهضم
362	**Non Digestus** page 200 : (Nutrimentum) non Digestum	ἄπεπτος	indigeste	صعب الهضم أو لا يهضم الغذاء اللامهضوم
363	**Res Dignior**	βέλτιον	une chose meilleure	شيء أحسن أو أفضل

364	**Dignum esse** et rectum cf n 632	ἀναγκαῖον εἶναι	il est nécessaire de ou que	إنّه من الضرورة أو حتمي أن يقع شيء ما (632)
365	**Dignus ut moveatur**	κινητικὸς & τὸ κινητικὸν	la cause motrice ou efficiente, ou digne de se mouvoir (adj)	العلّة الفاعلة أو المحركة وعبارة سكوت تعني : خليق بأن يتحرك
366	**Diligere** cf n 73 page 91 : (quare) ... post mortem neque Diligimus neque odimus	φιλεῖν	l'aimer, mais Averroes a évoqué l'amitié cf n 71 supra	أحبّ (انظر 73) كيف لا نحبّ ولا نبغض بعد الموت
367	**Dimensio** page 278 : (maxima remotio)... est Dimensio ignis ... cf 465 et 590	μέγεθος	la grandeur ou l'étendue	المقدار أو السعة أكبر بعد تقبله الهيولى هو مقدار النار انظر 465 و 590
368	**Diminui** page 93 : licet Diminuatur ab eis una pars	φθίνειν	décroître ou diminuer	نقص وإن نقص جزء ما (من الكائنات الحية)
369	**Diminute** page 24 : qui accipit materiam ... Diminute accipit	φαύλως	d'une manière défectueuse ou avec défaut	بنقص من يعتبر الهيولى بدون الصورة يعتبر بنقص إلخ
370	**Res diminutibilis**	φθῖνον	une chose en déclin	شيء متدهور
371	**Diminutus** cf n 697	ἀφυής	imparfait	ناقص أو غير كامل 697
372	**Dimittere** page 10 : Dimittere hanc perscrutationem est causa	ἀφιέναι	abandonner	ترك أو أعرض عن الشيء الإعراض عن عين هذا الفحص هو السبب في
373	**Disciplina** cf n 405 page 412 : Disciplina = rememoratio	διδασκαλία	l'instruction ou l'enseignement est réminiscence pour Platon.	التعلّم أو التعليم التعلّم مرادف للتذكّر عند أفلاطون انظر عدد 405
374	**Non discretus**	ἀφυής	incapable de	غير قادر على
375	**Disponi**	βλαστάνειν	croître ou être né	نما أو ولد من
376	**Dispositio** page 5 : (habet Dispositionem) i.e. anima ...	ἕξις	disposition permanente ou habitus	هيئة أو حالة عادية للنفس هيئة شبيهة بالعلم الطبيعي
377	**(Habitus) ... Dispositio** page 23 : (necesse est) ut illa intentio ... existat in materia que habeat talem Dispositionem, que sit hoc ...	ἕξις	la faculté ou l'expérience ou la disposition permanente et l'habitus.	الملكة أو الهيئة ضروري أن يوجد هذا المعنى في الهيولى التي لها هذه الهيئة أي التي تكون هذه (لا غيرها)

378	Dispositio opposita cf n 264	ἀντικείμενον	la disposition contraire	الحالة المضادّة انظر 264
379	In qua cum que dispositione esse	ὁπωσοῦν ἔχειν	être de quelque état ou nombre que ce soit	في أيّة حالة أو هيئة كانت
380	Recipere dispositionem	διατίθεσθαι ἢ διάθεσις	être disposé de telle ou telle manière	الحالة العابرة أو غير العابية
381	Disputator cf n 762	διαλεκτικός	le dialecticien	مُجادِلٌ (انظر 762)
382	Dissimilis cf n 241 page 360 : Dissimile est contrarium ...	ἀνόμοιος	dissemblable	اللاّشبيه انظر 241 اللاّشبيه هو الضدّ
383	Dissolvere	συντηκτικὸς εἶναι	consumer ou décomposer facile- ment	حلّ الاشكال أو ما يُحرق أو يذيب الشيء بسهولة
384	Distinctio cf n 191 page 32 : qui considerant de illa ... per Distinc-. tionem ..	διάνοια	La pensée discursive	التّفكير (انظر 191) من لا ينظر في النّفس بواسطة التّفكير
385	Distinctus cf n 7 page 99 : Si non posuerint ea esse Distincta ...	χωριστός	séparé du Sensible ou distinct, con- traire du suivant	منفصل أو مفارق لولم يضعوا (كل هذه الأجسام) كمنفصلة أو مفارقة (انظر عدد 7)
386	Non distinctus	ἀχώριστος	inséparable ou non distinct. Voir le précédent numéro.	لا مفارق أو لا منفصل . انظر العدد السّابق
387	Distinguens page 169 : Distin- guentem = Intelligentem	κριτικὸς	capable de juger, donc de comprendre	قادر على الحكم على الشيء يعني بالحكم على الشيء الفهم
388	Distinguere cf 394 page 13 : (difficile est) Distinguere has partes	κρίνειν	juger, discerner ou comprendre par l'intellect	ميّز أو حكم على الشيء يعسر تمييز أجزاء النّفس أي فهمها (انظر 394)
389	Distingui cf n 354 page 506 : (prime propo- sitiones) Distinguuntur a sensibilibus	διαφέρειν	différer ou être différent de	تميّز أو حُدِّد كُمُباين تختلف القضايا الأولى عن المحسوسات انظر عدد 354
390	Diversari cf n 354 page 28 : scripture Diversantur ...	διαφέρειν	différer ou être différent de ou autre que, Voir le numéro suivant.	اختلف عن الشيء او فارق الشيء (انظر 354) الكتابات تختلف باختلاف الحروف المكوّنة لها انظر إلى العدد الموالي

391	**Diversitas cf n 352** page 28 : ... propter Diversitatem literarum...	διάστασις	la différence	الفصل أو الفرق حسب اختلاف الحروف انظر عدد 352
392	**Diversus cf n 351** page 9 : Principia ... rerum Diversarum ... sunt Diversa	ἕτερος	autre ou différent	مختلف أو مغاير مبادئ الأشياء المختلفة مختلفة انظر عدد 351
393	**Esse diversus cf 353** page 162 : Genera sunt Diversa secundum intentionem	διαφέρειν	être différent ou autre	اختلف عن أو كان مغايرا الاجناس مختلفة من جهة المعنى انظر عدد 353
394	**Dividere cf n 388** page 49 : Et incepit primo Dividere modos secundum quos dicitur quod aliquid est motum.	χωρίζειν	séparer ou diviser	قسم أو جزأ الشيء بدأ أولا يقسم من جهة كم قسما يقال إن شيئا ما متحرك انظر عدد 388
395	**Dividi** page 117 . (Aer), cum Dividitur est consimilis forme.	τέμνεσθαι	être divisé	قُسّم أو جزّئ عندما ينقسم الهواء يبقى متجانسا مع ذلك
396	**Qui non Dividitur 400**	ἄτομος	l'atome ou l'insécable	اللامنقسم أي الذرة 400
397	**Divinus cf n 338** page 4 : ... preter Scientiam Divinam .	θεῖος	divin	رباني أو إلاهي (338) العلم بالنفس يفوق كل العلوم إلا العلم الالاهي
398	**Divisibilis**	διαιρετός	divisible	منقسم أو قابل للقسمة
399	**Esse divisibilis** page 123 : dicentibus animam esse Divisibilem ...	μεμερίσθαι	être divisible	كان قابلا للقسمة أو منقسما (لمن يقولون إن النفس منقسمة)
400	**Non Divisibilis cf n 542** page 175 : Unius nature diffinitio non Divisibilis ...	ἀμερής	sans parties ou non divisible, cf le contraire en 398	بدون أجزاء أو لا منقسم حد الطبيعة الواحدة لا منقسم (انظر 542)
401	**Divisio** page 6 : Et induxit hanc Divisionem	διαίρεσις	la division	التقسيم وأورد هذا التقسيم ...
402	**Velocis Divisionis** page 257 : Velocis Divisionis aer ...	εὔθρυπτος	facile à amollir ou à diviser	سهل التليين أو الإنقسام الهواء سهل الإنقسام
403	**Docere cf n 34**	μανθάνειν	apprendre	علّم (انظر 34)
404	**Doctor** page 218 : (Transmutatio) a Doctore	διδασκαλικός	le maître	المعلم التغيير أو التحول بالعلم من الجهل إلى المعرفة

N°	Latin	Grec	Français	Arabe
405	Doctrina cf n 373 page 215 : Cum altera-bitur per Doctrinam	μάθησις	l'instruction ou l'enseignement	التّعليم والتّعلّم (انظر 173) العالم والجاهل يتغيّران أو يتحوّلان بالتّعليم والتّعلم
406	Dominari page 108 : licet in eis (ossibus) Dominetur terra...	νικᾶν	dominer, et ici la prédominance de la terre dans les os.	غلب أو ساد وإن غلبت أو سادت الأرض في العظام كسطقس
407	Dominium cf n 531 page 290 : Lingua debet salvari ... Dominio humoris	ὑπερβολή	l'excès ou la prédominance, ici celle de la salive dans la bouche	ارتفاع أو سيادة ينبغي أن يحفظ اللسان من الرطوبة الفائقة أو السائدة (531)
408	Dormire cf n 771 page 135 : (Cum animal) fuerit Dormiens...	καθεύδειν	dormir	نام (انظر 771) تكون النّفس في الكمال الأوّل عندما يكون الحيوان نائما
409	Dubitare page 14 ...Dubitabit homo in hoc : utrum debeat incipere a sensato ante sensum... aut e contrario	ἀπορεῖν	l'incertitude et l'aporie, ou se demander avec incertitude.	يقع في اشكال أو يتشكّك سيقع الإنسان في اشكال هل يجب عليه البدء بالمحسوس قبل الحس أم العكس
410	Dubitatio cf n 729 page 7 : (Incepit) dare Dubitationes	ἀπορία	la difficulté ou l'aporie	الإشكاليّة أو التّشكيك أخذ يعطي التّشكيكات (في تحديد النّفس(729
411	Dulcis cf n 67 page 171 : Et non Desi-derat Dulce...	γλυκύς	doux contraire d'amer	حلو (انظر 67) (الحيوان الجائع) لا يشتهي الحلو
412	In Duobus locis	δισσαχῇ	en deux endroits	في موضعين
413	Duobus modis page 78 : et cum notifi-cavit quod armonia dicitur his Duobus modis	διχῶς	doublement ou selon deux manières différentes	بصفة مزدوجة وبعد أن عرّف بأنّ التّأليف يقال على هذين الوجهين (حسب التّجانس والتّناسب)
414	Duplex ≠ Unus cf n 793 page 205 : (Et illud) est Duplex...	διττός	double contraire d'unique	مزدوج ضدّ واحد (793) وما يكتمل فعل الغذاء به مزدوج
415	Durare page 362 : (magis) Durat sua veritas	ἐντείνεσθαι	s'étendre ou durer	دام يدوم حقّ الحسّ أكثر في الأشياء الفرديّة

416	**Animal Duri oculi** cf numéro 652 page 271 : Sicut Animalia Duri oculi...	σκληρόφθαλμον	l'animal atteint d'une affection opthalmique qui assèche l'humeur des yeux.	حيوان مصاب بتصلّب في العينين انظر عدد 652 كما أنّ الحيوانات المصابة بتصلّب الأعين تحس بفروق الألوان
417	**Durus cf n 170 et 171** page 247 : quedam habent sonum, ut res Dure...	σκληρός	dur ou raide contraire de mou.	صلد أو صلبٌ ضدّ ليّن بعض الأشياء ترنّ كالصلدة منها أي المعدنيّة انظر عددي 170 و171
	E			
418	**Ebrietas cf n 757** page 88 : apud senectutem ...apud Ebrietatem	μέθαι	l'ivresse qui qualifie ici la vieillesse	السُّكْر (انظر 757) ما يحدث في الشيخوخة شبيه بما يحدث في السكر
419	**Ebullitio** page 23 : Ebullitio caloris et sanguinis in corde cf n 160 et 287	ζέσις	l'ébullition ou l'effervescence	الغليانُ غليان الحرارة والدّم في القلب انظر عددي 160 و 287
420	**Ecco cf n 278** page 251 : quod dicitur Ecco...	ἠχώ	l'écho	الصّدى انظر 278 ما يقال صدى (بعض أعراض الصوت)
421	**Econtrario cf n 432**	ἐναντίως	contrairement à, cf numéro 409 ci-dessus pour le texte latin.	بالعكس (انظر 432) أنظر الجملة في العدد 409 اعلاه
422	**Econverso cf n 421**	τοὔμπαλιν	contrairement à	بالعكس (انظر 421)
423	**Effici cf n 485** page 318 : ... Efficientur idem... differunt	γίγνεσθαι	être et se produire ou être fait	أحدث أو نشأ انظر 485 ستحدث نفس الأشياء لكن مختلفة في العدد
424	**Egritudo cf numéro 418** page 88 apud Ebrietatem = Apud Egritudinem:	νόσοι	la maladie, cf numéro 546	المرض أنظر عدد 418 حالة النفس تكون في السكر كما هي في المرض
425	**Egrotus**	κάμνων	le malade	المريض
426	**Elementum** page 28 : (Atomos) esse Elementa aliorum compositorum.	στοιχεῖον	l'élément, et ici il s'agit des atomes.	العنصر أو الاسطقس يظن ديموقريطس أن الذرات هي أسقطسات المركبات الأخرى

427	Endelechia cf n 29 page 10 : secundum quod (anima) est Endelechia...	ἐντελέχεια	l'entéléchie ou l'acte	الكمال الأوّل أو الفعل 29 من جهة كون النفس هي الكمال الأوّل أو الفعل
428	In Endelechia cf n 26 page 166 : et esse forme est in Endelechia et Actu...	ἐντελεχείᾳ	en acte ou en entéléchie	في الكمال الأوّل أو الفعل (وجود الصوّر هو في الكمال الأوّل والفعل) 26
429	Ens cf n 431 page 12 : si est aliquid universale Ens per se:	τὸ ὄν	l'être ou l'étant	الوجـود أو الكائن 431 إن كان شيء ما عامّ كائنا بذاته
430	Esse ens ≠ non esse cf n 442 et 731 page 386 : Est igitur aliquid Ens a forma et materia...	εἶναι ≠ τὸ εἶναι	être ≠ non être l'être ≠ le non être la quiddité	يوجد ≠ لا يوجد الوجود ≠ اللاوجود الماهية إذن هو كائن مغاير للصّورة والهيولى 442 و 731
431	Alia Entia cf n 429 page 28 : ut ex eis componantur diversa Entia...	ὄντα ≠ τὰ ὄντα	ce qui existe réellement ou les autres étants.	الموجـود أو الكائنات الأخرى (يظنّ ديموقريطس) أنه من الذرّات تتركب الكائنات المختلفة الأخرى
432	Eodem modo cf n 421 page 305 : utrum sentire... fiat Eodem modo...	ὁμοίως	semblablement à ≠ contrairement à	على نفس الوجه 421 هل يكون الإحساس على نفس الوجه
433	In Eodem loco cf n 584	κατὰ τόπον	conformément à l'endroit	في نفس الموضع أنظر 584
434	Equalis page 15 : quot angulis rectis sunt Equales...	ἴσος	égal	مستوٍ أو معـادل لكم زاوية مستقيمة هي مساوية
435	Equalium page 150 : (Quadratum) Equalium laterum...	ἰσόπλευρος	équilatéral, et ici il s'agit du carré.	متساوي الأضلع المربّع متساوي الأضلع
436	Equitans in navi page 49 : ... de Equitantibus in navi... cf 703	πλωτήρ	le navigateur, et ici le cavalier à bord, d'un bateau.	الفارس في السّفينة 703 أعطى مثالا عن الفرسان في السّفينة
437	Equivoce page 16 : non dicitur diffinitio nisi Equivoce...	ὁμωνύμως	d'une manière équivoque ou ambiguë	بالتّشكيك أو بالإلتباس لا يقال حدّاً إلاّ بالتشكيك

438	Errare page 85 : Quia facit hominem Errare...	ἀπατᾶσθαι	se tromper et errer ou l'erreur	أخطأ أو ضلّ أو الضّلال وما يجعل الإنسان يخطئ هو أن
439	Error page 9 : (Remanebunt) loca Erroris...	ἀπάτη	le fait de se tromper ou l'erreur	الخطأ أو الضّلال ستبقى مواضع خطإ أو ضلال كثيرة
440	Esse cf n 449 page 12 : Esse dif- finitionum...	εἶναι	être ou l'être	كان أو الكيان أو الوجود كيان الحدود أو وجودها انظر 449
441	Esse alicuius in sensu	αἰσθητικῷ εἶναι	être dans l'opération des s:ns	يقال عن شيء كان في مجال الحسّ
442	Non Esse cf n 430 supra	στερητικὸς στερητικαὶ διαθέσεις	privatif ou négatif non être	الأحوال العدميّة وعبارة سكوت تعني اللاّوجود أو اللاّكيان (انظر 430)
443	In Eternitate	συνέχειᾳ	continuellement	مع الدّوام أو إلى الأبد
444	Eternus ≠ Generatus page 90 : (Ille virtutes) non sunt intellectus Eterni ... cf n 507	ἀΐδιος	éternel contraire d'engendré	أزليّ ضدّ محدث ليست هذه الملكات للعقل الأزليّ انظر عدد 507
445	Semper Eternus	ἀΐδιος	éternel	أزليّ أو أبديّ
446	Evadere cf n 750 page 71 : (Intellectus) non potest Evadere ab eo(Corpore)	σῴζεσθαι	être préservé ou être sauvé	أفلت من الشّيء أو نجا (لا يقدر العقل أن يفلت من الجسم) انظر 750
447	Evasio page 216 : Passio = Evasio patientis ..	σωτηρία	la préservation de ou le salut	الإفلاتُ من الشّيء أو النّجاة الانفعال إفلات للمنفعل أي نجاة أو سلامة له
448	Exire cf n 77 page 29 : in acquirendo locum illius quod Exivit..	ἐξέρχεσθαι	émaner de quelque chose ou en sortir, et ici il est question de l'expiration.	صدر عن شيء أو خرج منه (تحاول الأجسام الكرويّة) أن تحصل على مكان ما خرج من الجسم في عمليّة التنفس (ويشير هنا الشارح إلى عمليتي الاستنشاق والزفير متهما ديموقريطس).77
449	Esse existens = Esse page 135 : (Perfectio) est existens in eo (Corpore):	εἶναι	être tout court ou exister, cf n 440 supra	الوجود أو كان موجوداً الكمال موجود في الجسم انظر عدد 440

450	(Res) Existens page 370 : ut in eo existant.. Existantia in componentibus... cf n 429	ὂν ἢ τὸ ὄν	l'étant, cf la traduction du texte latin au numéro suivant	الوُجُودُ أو الشّيء المَوْجُودُ الترجمة في العدد الموالي انظر إلى عدد 429
451	Existere = Esse ibidem cf n 440	ἐνυπάρχειν	être immanent ou exister	وُجِد في (انظر 440) ضروريٌ أن يوجد في المركبات ما يوجد في الأسطقسات
452	Existere in cf n 450 supra	ἐνδύεσθαι εἰς	entrer dans quelque chose ou exister dans	وُجِدَ داخل الشّيء أو كان داخله انظر إلى العدد 450 أعلاه
450	Reverti et existere in cf n 748 la métempsycose	εἰσιέναι	rentrer de nouveau dans quelque chose, allusion à Pythagore.	عاد ليدخل الشيء وهنا إشارة إلى التّناسخ لدى فيثاغوراس (748)
454	Existimare cf n 666 page 24 : Existimatur quod... non necessarium	οἴεσθαι	croire ou estimer	ظنّ أو حسب أو رأى 666 من يهمل الهيولى يظن أنّه يهمل ما هو غير ضروري
455	Existimatio cf 667 page 36 : Quedam (cognoscuntur) Existimatione...	δόξα	l'opinion vraisemblable ou la doxa.	الظنّ أو الرّأي (انظر 667) بعض الأشياء تعرف بالظنّ
456	Expellere ≠ Attrahere page 29 : in Expellendo illud quod constringit.	ὠθεῖν	chasser contraire d'attirer	دفع إلى الخارج ضد جذب في طرد ما يشبث الذرات في الدّاخل
457	Expelli ≠ Attrahi page 248 : (Aer) qui Expellitur cf n 464	ἀπωθεῖσθαι	être chassé au dehors, contraire d'être attiré.	دُفع إلى الخارج ضد جذب الهواء الذي يطرد يدفع إلى الخارج انظر 464
458	Experimentari page 280 : (Manifestum est) volentibus Experimentari....	κρίνειν	juger par l'expérience	التمعّن في أو الحُكْمُ على هذا جليّ لمن يريد التمعّن فيه بالتجربة
459	Experimentator cf n 569	πειρώμενος	celui qui fait l'expérience ou le novice	المجرّب أي من يتدرّب على صناعة ما دون بلوغ أشدّه فيها (569)
460	Experimentatus	ἐν ἡλικίᾳ ὤν	celui qui est dans l'âge adulte ou l'expert	البالغ سنّ الرّشد ومن ثمّ الخبير بصناعة ما

461	Expirare cf n 77 page 269 : (Dum) Expiramus.	ἐκπνεῖν	expirer contraire d'inspirer	الزفيرُ (أنظر عدد 77) عندما نقوم بالزّفير ضدّ استنشق
462	Exponere cf n 317 et 323 page 202 : Deinde Exposuit generationem...	διασαφεῖν	montrer clairement ou exposer	قال بوضوح أو عرض ثم بيّن التّوليد أو التّناسل انظر عددي 317 و 323
463	Loqui et exponere	διασαφεῖν	idem	أنظر الى العدد السّابق
464	Expulsio cf n 456 page 248 : propter Expulsionem aeris...	ὦσις	l'action de pousser ou l'expulsion vers l'extérieur	دَفعٌ إلى الخارج انظر عدد 456 يقع الصوت بسبب دفع الهواء إلى الخارج
465	Extensio cf n 590 page 278 : ut materia recipiat Extensionem	ἀπόστασις	l'étendue d'échelle musicale ou l'extension physique	البُعد أو المقام الصوتيّ يمتنع وصول الهيولى إلى هذا الحد انظر عدد 590
466	Extraneus cf n 562 page 207 : illud quod facit digestionem est calor conveniens illi enti, non Extraneus	ἀλλότριος	étranger ou extérieur, donc non conforme à quelque chose	خارجيّ ضدّ مناسب ما يفعل الهضم هو الحرارة الملائمة لذلك الكائن لا الخارجة عنه انظر عدد 562
467	Extremum cf 493 page 271 : in remotis- simis Extremis	πέρας	la limite extrême ou les extrêmes les plus éloignés	الحدّ الأقصى (493) في الاقاصي أو في أبعد الطرفين
468	Ab extrinseco cf 562 page 29 : (Ad impo- nendum) Ab extrinseco	θυράθεν	du dehors contraire de à l'intérieur	من الخارج (562) يفرض التنفس نرات أخرى من الخارج
469	Extrinsecum ≠ Se page 51 : Propter se, non propter aliud Extrinsecum cf 702	τὰ ἔξω	les choses extérieures opposées à la substance ou à l'essence.	الشيء الخارجي ≠ الذات الحركة من ذات الشيء لا من الخارج انظر 702
470	Extrinsecus ≠ Intrinsecus cf 563	ἔξωθεν	de l'extérieur ≠ de l'intérieur. Voir le numéro précédent	من الخارج = من الداخل أنظر إلى العدد 563
	F			
471	Facere page 85 : quia Facit hominem errare	ἐργάζεσθαι	faire la cause opérative	فعل العلّة الفاعلة ما يجعل الانسان يخطئ أو يضل

472	Facere motum=Movere page 71 : si Facit motum... cf n 616	κινεῖν	mouvoir ou être mû	تحرك أو حـرك الشيء إن تحركت النفس (فهي تسكن أيضا) 616
473	Facere sonum=Sonare page 250 : Innata Facere sonum cf n 772	ψοφεῖν	résonner ou faire du bruit	رنّ الشّيء أو صوّت الاشياء المطبوعة على الرّنين (أي الصلدة) 772
474	Faciens sonum=Sonans	ψοφητικός	qui résonne 772	شيء مرنّ أو مصوّت 772
475	Res Falsa	ψευδές	faux ou chose fausse	شيء مخطئ أو باطل
476	Falsare cf n 343 page 368 : (Existimatio) quandoque Falsans ...	ψεύδεσθαι	mentir ou se tromper	كذب أو أخطأ الظن يخطئ أحيانا انظر عدد 343
477	Falsari ibidem page 375 : (sensus) Falsatur ...	ψευδῆς εἶναι	être faux ou se tromper	أخطأ أو كان باطلا الحسّ يخطئ انظر العدد السّابق
478	Falsitas cf n 347 page 374 : (Accidit) Falsitas ymaginationi ...	ψεῦδος	le faux ou l'erreur	الخطأ أو الباطل يعرض الخطأ للخيال انظر عدد 347
479	Falsum ibidem page 16 : in ea (dif- finitione) collocatur Falsum ...	ψευδές	faux ou la fausseté	شيء باطل أو خطأ ما انظر العدد السابق (في كل حد لا تعرف به الأعراض الحادثة لشيء) يكمن الخطأ أو البطلان
480	Falsus ≠ Verus page 48 : Est Falsus sermo ...	ψευδής	faux contraire de vrai	باطل ضدّ حقّ قولهم باطل (أولئك الذين يحدّون النّفس بالحركة)
481	Fames page 171 : (Fames) ap- petitus calidi et sicci ...	πεῖνα	la faim	الجوع الجوع شهوة للسّاخن والجافّ
482	Fatigatio cf n 757 page 88 : ex Fatigatione apud senectutem ...	ἀμαύρωσις	l'affaiblissement de l'intelligence dû à la vieillesse	ضعف العقل بسبب الشيخوخة ما يحدث للحواس بسبب ضعف العقل عند الشيخوخة (انظر 757)
483	Fides cf n 306 page 12 : postquam habuissemus Fidem sui esse	πίστις	la conviction	الاعتقاد القوي أو الايمان بما في جواهر المحسوسات من حق بعد أن نكون قد آمنّا بالحق الكامن في كنهها (انظر 306)

484	Non Fides	ψεῦδος	le faux	الخطأ أو الباطل
485	Fieri cf n 423 , page 102 : ea que Fiunt ex principiis ...	γένεσιν ἔχειν	naître ou se produire cf aussi la génération ou le devenir	نشأ أو حدث التولد أو الكيان انظر 423 المبادئ التي تنشأ من المبادئ
486	Forte Fieri	συμβαίνειν	arriver par hasard	نشأ أو حدث أو تولّد
487	Figi in cf n 700 page 377 : (Sensationes) Figuntur in animaś ...	ἐμμένειν	se maintenir ou demeurer dans quelque chose	ثبت أو بقي في الشيء المحسوسات تثبت أو تدوم في الحيوان (انظر 700)
488	Figura page 27 : Corporibus ... Figuras infinitas ...	σχῆμα	la figure ou le schéma allusion aux atomes.	هيئة أو شكل يقول ديموقريطس إنّ هناك أشكالا لا نهائية للذّرات
489	In Figura cf n 26	ἐντελεχείᾳ	en acte ou en entéléchie	بالفعل أو في الكمال الأوّل انظر عدد 26
490	Findere	διιστάναι	distinguer	حدّ أو ميّز
491	Fingere formas	εἰδωλοποιεῖν	se représenter par l'imagination	تشكّل الصور
492	Finiri = Determinari page 69 Intelligere est Finitum : cf n 545	περαίνειν	être achevé ou avoir un terme	كان محدودا بغاية التعقل محدود في العقل العمليّ (545)
493	Finis cf n 467 page 69 : omnia (intel-lecta) propter ultimum Finem	τελευτή	la fin ou le terme logique	الغاية أو النّهاية كل المعقولات رهينة الغاية القصوى انظر 467
494	Firmum cf n 306	πίστις	la conviction	اعتقاد قويّ 306
495	Esse fixus cf n 487 page 215 : quousque habitus sit ... Fixus.	ὑπομένειν	demeurer ou être stable	كان قارا أو ثابتا حتّى تكون الهيئة ثابتة (من الجهل إلى المعرفة) انظر 487
496	Folia page 137: Folia ...sicut corium in animalibus . .	φύλλον	les feuilles	الأوراق الأوراق في النّبات هي كالجلد عند الحيوان
497	Forma ≠ Materia page 4 : (sermo eius) in Forma sillogismi categorici cf n 594	εἶδος	la forme qui est le contraire de matière.	الصّورة ضد الهيولى وقوله في صورة القياس اليقيني انظر 594

498	Formare cf n 537 page 130 : que per se non est Formata.	νόησις	la pensée en général et surtout la pensée intuitive	التعقّل انظر 537 الهيولى الأولى ليست صورة بذاتها
499	Formatio per Intellectum page 449 : apud Formationem : cf 551	νοητικὸν	la faculté intellec-tuelle	ملكة التعقّل عند التّفكير أو التّعقّل انظر 551
500	Forme page 449 : Ponere inten-tionem Forme ymagina-tionis...	γραφὴ	l'écriture ou la forme	الكتابة وضع معنى صورة الخيال
501	Fortis cf n 558 page 240: sicut hoc accidit in lucibus parvis cum Fortibus (et ideo stelle non apparent in die).	ἰσχυρὸς	fort ou puissant contraire de faible, cf 316 et 648	قـوي (انظر 558) كما يعرض في الاضواء الضّعيفة مع القويّة (ولذا لا ترى النجوم في النّهار).
502	Fructus	καρπὸς	le fruit	الثّمــرة
503	Fugire page 6 : anime que desiderat et Fugit ...	φεύγειν	fuir	هرب أو نفر من الشيء (انفعالات) النّفس التي ترغب في وتنفر من
504	Fugiens	φευκτος	ce qu'on doit fuir	ما يجب الهروب منه
	G			
505	Gaudium	χαρὰ	la joie ou le plaisir	الغبطة أو الفرح
506	Generans cf 756 et 775 page 219 : Agens Gene-rans animal ...	γεννητικὸς	générateur ou la faculté génératrice	مولّد أو القوّة المولّدة أو التوليد الحيوان فاعل مولّد (756 و 775)
507	Generatus cf n 444 page 390 : (Intelligibilia) sunt Generata...	γεννητος	engendré contraire de éternel	متولّد أو محدث 444 المعقولات متولّدة أو محدثة (أي النّظريّة)
508	Non Generatus = Eternus Ibidem page 400 : et aliud non generatum...	ἀγένητος	ingénérable ou non engendré et éternel	غير متولد أو أزلي انظر العدد السّابق (الجزء الثاني المكوّن المعقولات) غير متولّد
509	Res inequales in Genere	μὴ ὁμογενῆ	non homogènes	أشياء غير متجانسة

510	Genus page 137 : Genus animæ est perfectio...	γένος	le genre	الجنس جنس النّفس هو الاكتمال
511	Gibbositas page 526 : Contingit esse... Gibbositatem...	κυρτὸν	ce qui est courbe ou l'état de ce qui est courbe.	المقوّس أو التّقوس يحدث التّقوس (لما يتحرّك حسب الجنب والدّفع)
512	Motus Girativus page 525 : (Motus) Girativus...expulsione cf n 180 et 182	γιγγλυμὸς	l'articulation des membres ou le mouvement circulaire.	مفاصل الأعضاء الحركة الدّائريّة تتركّب من جنب ودفع أنظر 180 و 182
513	Gratia	πραότης	la douceur	الوداعة
514	Gravis cf n 32 et 576 page 128 : sicut necessitas essendi... Grave aut leve	βαρὺς	grave pour le son, et contraire de léger, c'est-à-dire lourd.	غليظ أو ثقيل (أنظر عددي 32 و 576) ضرورة المُغذي والمنمّي هي كضرورة الثّقيل والخفيف
515	Gustabile cf n 752 page 276 : Et sic Gustabili.....	γευστὸν	le sapide ou ce qui a de goût, contraire du suivant.	ماله طعمٌ (752) وهكذا بالنّسبة لما له طعم فيكون الطعم فيه ضعيفا أو سيّئا الخ ...
516	Non Gustabilis page 275 : ... et Non Gustabile dicuntur	ἄγευστος	l'insipide ou ce qui n'a pas de goût, cf numéro précédent	ما لا طعم لهُ ويقال غير المطعم والمرئي وذي الطّعم على ثلاثة أوجه
517	Gustans page 289 : (Membrum) Gustans... a Gustabili...	γευστικὸς	apte à goûter et, la faculté gustative elle-même	قادر على التّذوّق و قوّة التّذوّق بالذات والعضو المتذوّق ينفعل من ذي الطّعم
518	Gustus cf n 673 page 171 : (Sensus) Gustus... aliquis tactus...	γεῦσις	le goût comme sens tactile	التذوّق كحاسّة حاسّة الذّوق ضرب من اللّمس (673)

	H			
519	Non habere nomen page 343 : et dico quod in Arabica actiones habituum sensuum provenientum in eis a sensibilibus... non videntur habere nomina in aliquo ydiomate.. cf n 350	ἀνώνυμος εἶναι	être innommé ou sans nom	كان بلا اسْم وأقول إنّ أفعال هيئات الحواس المتأتية إليها من المحسوسات لا يبدو أنّ لها اسما في أيّ لسان كان ... من العربية (350)
520	Non Habere sonum 525 page 542 : (Instrumentum et medium) Non Habeant ... sonum:	ἄψοφος εἶναι	être silencieux ou ne pas résonner, contraire de résonner.	ما كان لا صوت له (525) الآلة والمتوسّط لا يصوّتان في السّمع
521	Habere occasionem cf n 608 page 182 : Ut... non Habeat occasionem...	πεπηρῶσθαι	être mutilé ou avoir quelque paralysie, par exemple sexuelle.	كان مبتورا أو لحقه سقوط أو تشويه (608) الشرط الثالث (في التّوليد أو النسل) ألاّ يكون الحيوان مبتورا
522	Habere odorem page 542 : (Non Habeant) in olfactu odorem...	ὄζειν	exhaler une odeur	ما كانت له رائحة الآلة والمتوسّط لا يملكان رائحة في الشم
523	Habere partem vel portionem = Communicare cf n 208	μετέχειν	avoir part à ou avoir en commun	أشترك مع الشيء في شيء انظر عدد 208
524	Habere pietatem page 86 : (Non quod) Habeat pietatem...	ἐλεεῖν	avoir pitié de	أشفق على (نقول إنّ الإنسان هوالذي يشفق) لا النّفس
525	Habere sonum = Sonare page 247 : Quedam Habent sonum... cf 520	ψοφεῖν	résonner	صوّت أو رنّ 520 بعض الأشياء (الصلدة) تصوّت
526	Intellectus qui est in Habitu	νοῦς καθ' ἕξιν	l'intellect selon la disposition permanente	العقل الذي هو حسب الملكة أو حسب الحالة العادية
527	Heremita cf n 252	ἐγκρατής	le tempérant	المعتدل انظر 252
528	Hoc page 23 : (Intentio enim alicuius)... est Hoc	τόδε τι	la chose indéterminée et parfois la forme	الفرد أو الشّخص المحدد الصورة معنى الفرد من جهة كونه كائنا هو أنّه هذا لا غير

529	Hora page 206 : (Calor natu- ralis) rem alterat... Hora...	καιρὸς	le moment opportun	زمان مناسب الحرارة الطبيعيّة تغير الشيء في زمان ما دون آخر
530	Humectatum page 304 : Corpora humec- tata... aliquid aque:	διερὸν	le mouillé, cf le numéro 649 infra.	المبتـلّ الأجسام المبتلة لا تتماس إلا وبينها بعض ماء
531	Humiditas cf 749 page 286 : ad congre- gandum istam Humidi- tatem....	ὑγρὸν	l'humidité, cf numéro 407 supra.	الرّطوبـة (749) (اللّعاب جعل في الفم) لتجميع الرطوبة
532	Humor page 256 : Humor diaf- fonus... recipiendum	ὑγρότης	l'humidité ou le liquide existant dans l'oeil.	الرّطوبـة الجليديّة (في العين) رطوبة مشفّة لتقبّل الألوان
	I			
533	Idioma cf n 519 et 579	διάλεκτος	le langage articulé le texte latin se trouve au n 519	لسان أو لغـة أنظر 519 و 579
534	Idolum imaginatum cf n 606	εἴδωλον	l'image conçue dans l'esprit, d'où l'imagination.	الصّورة المتخيّلة أو الخياليّة أي الخيال أنظر 606
535	Igneus page 27 : Ignem Igneum...	πυρώδης	ardent ou brûlant, ou de feu tout simplement.	ناريّ أو من نار أو محرق (منهم من ظنّ أن) النفس نار أو شيء ناريّ
536	Ignorare cf n 198 page 11 : Oportet non Ignorare...	ἀγνοεῖν	ignorer contraire de savoir	جهـل (انظر 198) (يجب على قائد هذه الصّناعة) ألاّ يجهل أنّ
537	Informari cf n 498	νοεῖν	penser	التّفكير أو التعقل 498
538	Immortalis cf n 610 page 109 : Ipsum (Deum) esse Immortalem	ἀθάνατος	immortel con- traire de mortel	لا يموت أوخالـد انظر عدد 610 (يعتقد أمبيدوقلاس) أن الإله لا يموت
539	Impassibilis cf 683	ἀπαθής	impassible	لا منفعل (انظر 683)
540	Impossibilis cf 708 page 48 : (Sermo) est Impossibilis:	ἀδύνατος	impossible ou illogique	محال أو مستحيل أو ممتنع (انظر 708) (محال قول القائل) إنّ النّفس تحدّد بالحركة

541	Impossibilitas ibidem page 59 : dedit eis Impossibilitatem... locali...	ἄτοπον	extraordinaire ou l'illogisme	محال أو غريب انظر العدد السابق أعطاهم المحال في كون النفس تتحرك في المكان
542	Indivisibilis cf n 400 page 27 : ex corporibus Indivisibilibus	ἄτομος	insécable et aussi l'espèce indivisible (Les Atoma sont atomes de Démocrite).	الذرّة أو ما لا ينقسم انظر عدد 400 نوع الأنواع الذرات الكروية هي من الأجسام اللامنقسمة إلخ ...
543	(Res) Indivisibilis = (simplex ≠ compositus) Ibidem page 27 : ex corporibus Indivisibilibus...	ἀδιαίρετον	indivisible ou (simple) contraire de composé	ما لا ينقسم يرادف كلمة بسيط وهي ضد مركّب انظر العدد السابق يقولون إنّ النّفس هي من الأجسام اللاّمنقسمة
544	Inferius ≠ Superius page 55 : Si Inferius, est terra... cf 629	κάτω	le bas contraire du haut dans le monde	أسفل ضدّ أعلى 629 (إن تحركت النّفس) إلى الأسفل فهي الأرض
545	Infinitus cf n 492 page 66 : (Puncta) sunt Infinita...	ἄπειρος	illimité ou infini	لا نهائي النّقاط لا نهائيّة انظر عدد 492
546	Infirmitas cf n 424 page 371 : (Opinans)... propter aliquam Infirmitatem...	νόσοι	la maladie	المرض (انظر 424) لا بسبب كون الرأي يتغير بالمرض
547	Innatus pati cf 628 page 317 : (Sensus)... Innati sunt pati, sive colore sive sono...	παθητικός	passif ou fait pour pâtir naturel- lement	منفعل أو مطبوعٌ على لانفعال (628) الحواس مطبوعة على الانفعال إمّا من اللون أو من الصّوت
548	Instrumentum cf 671 page 86 : Instrumenta sensuum = sensus:	ὄργανον	l'organe ou l'instrument	الآلة أو العضو 671 آلات الحواس هي الحواس نفسها
549	Sensus Instrumentum = sensorium Ibidem	αἰσθητήριον	l'organe sensoriel ou sensorium	آلة الحس أنظر إلى العدد السابق
550	Res Intellecta cf 754 page 434 : Aliæ Res Intellectæ...	ἐπιστητόν	le connaissable ou l'intelligible	المعقول أو المعلوم يقول في المعقولات الأخرى(في باب العقل الهيولاني)754

551	Formatus per Intellectum cf numéro 499	νοητὸς	pensable ou intelligible	المعقول انظر عدد 499
552	Intellectus page 434 : Cum dubitavit de Intellectu materiali...	νοῦς	l'intellect ou la raison intuitive	العقل لا تشكك في العقل الهيولاني
553	Intellectus et Iudicium ou facultas iudicandi cf n 568	νοῦς κριτικός τὸ κριτικόν	l'intellect critique	العقل الحاكم على الموجود وملكة أو قوة الحكم على الأشياء : 568
554	Intelligens page 90 : Intellectus Intelligens non est generabilis aut corruptibilis	νοητικός διάνοια	qualifie intellectus ou pensée discursive, l'intellect dans sa fonction intellective.	العقل المتعقل العقل المتعقل لا يتولد ولا يفسد أو هو لا كائن لا فاسد
555	Intelligere	γινώσκειν νοεῖν, εἰκάζειν	connaître ou bien penser ou bien conjecturer	عرف أو فكر أو خمن أو ظن
556	Intelligibilis page 10 : (Virtus) Intelligibilis in cerebro...	νοητός	pensable ou intelligible	معقول أو متعقل القوة المتعلقة في المخ إلخ ...
557	Intendere cf numéro 559 infra	βούλεσθαι	vouloir dire ou le désir volontaire	يعني أو يقصد أو لارادة انظر 559
558	(Sensibilia) Intensa cf n 298 et 299	αἰσθητά	les objets de sensation excessive correspondant au grec hyperbolai, c.à.d. l'acuité	المحسوسات الحادة التي تفسد الحواس انظر 298 و 299 الحدة
559	Intentio page 19 : intelligere Intentiones ymaginabiles	λόγος	le concept ou le sens des choses	المعنى أو الدلالة اللفظية إن كان التعقل لمعان خيالية بدون الجسم
560	Prima intentione page 38 : movere alia Prima intentione	κυρίως	fondamentalement ou principalement	بصفة رئيسية أو أساسية المبادئ تحرك غيرها بصفة رئيسية أو أساسية
561	Intentiones malthematice cf page 479	μαθηματικά, μαθήματα	les sciences mathématiques ou les concepts mathématiques	الرياضيات كعلم محدد المعاني الرياضية أي المفاهيم المعتمدة في ذلك العلم (صفحة 479)

562	(Ad)interius cf 468 page 265 : propter calorem qui est Interius	εἴσω, ἐντός	à l'intérieur ≠ de l'extérieur	في الدّاخل 468 (الطبيعة تلجأ للتّنفس) بسبب الحرارة الدّاخليّة
563	Intrinsecus cf n 470 page 29 : (Ad prohibendum)... Intrinseca..	ἐντός	intérieur ≠ extérieur, ici les atomes	داخليّ انظر عدد 470 لمنع الأجسام الدّاخليّة من الخروج
564	Invenire	λαμβάνειν	trouver par l'intelligence ou bien concevoir	وجد أو فهم الشيء أدرك كنهه
565	Ira ou Iracundia page 21 : aut aliquid provocans Iram...	ὀργή	la colère	الغضـــب قد لا يتأثّر الانسان كثيرا لما يثير الغضب
566	Irasci cf n 565 page 84 : (irasci) proprium cordi ..	θυμός	le courage mais surtout l'appétit irascible	الغضب خاصّة انظر عدد 565 الغضب خاص بالقلب
567	Irrationabilis cf n 738 page 210 : Sed est Irrationabile...	παράλογος	paralogique ou irrationnel bien évidemment	لا عقلاني انظر 738 لا يعقل أن نقول كيف لا تحسّ الحواس بذاتها
568	ludex cf n 553 page 443 : (Iudicium) in capitulo... Iudicis:	κριτής	le juge en matière de logique	الحاكم على الأشياء الموجودة هنا (انظر عدد 553) الحكم هو شيء ما في باب كمال الحاكم على الأشياء
569	Iuvenis cf n 459	νέος	jeune	شـــابّ انظر 459
	L			
570	Laborare page 29 : Omnis dicens... Laborat... sensibilibus:	πειρᾶσθαι	essayer ou s'efforcer de	حاول أن يفعل شيئا ما القائل في الماهيّة يحاول ربطها بكلّ المحسوسات
571	(Res) Latens ≠ Manifesta page 13 : (Differentia) in quibusdam (sunt) Latenfer:	ἀσαφές	obscur pour l'esprit, contraire de manifeste.	غير واضح أو جليّ لعقل (في بعض الاشياء تكون الفروق خفيّة).
572	Latentius loqui page 31 : (Latentius propalavit)	ἧττον διασαφεῖν	parler de manière moins claire	تكلّم كلاما أقل وضوحا قال أنكساغوراس قولا أقل وضوحا من قول ديموقريطس.

N°	Latin	Grec	Français	Arabe
573	Latitudo page 34: et ex Latitudine ... cf n 590	πλάτος	la largeur et, selon Platon, le genre des animaux individuels se compose de la largeur	العرضُ (انظر 590) (يتركّب جنس الحيوانات الفرديّة) من العرض (وهو يتكوّن من الثلاثية الأولى) حسب إفلاطون
574	Laudabilis page 520 : (Bonum) est Laudabile (simpliciter)	ἀγαθός	bon ou louable	حسنٌ أو محمود الخير هو محمود بالبساطة
575	Corpus Lene (ou res) Lenes page 255 : superficies... una ..... page 254 : cum percussum ... Corpus Lene...	λεῖον	lisse ou sans aspérités, se dit des objets en cuivre.	شيءٌ أو جسمٌ أملسُ سطح الجسم الأملس واحد ..... عندما يكون المقروع جسما أملس .....
576	Sonus lenis cf 514	λειότης φωνῆς	la douceur de la voix	رقة الصوت 514
577	Linea page 15 : quid est Linea ...	γραμμή	la ligne géométrique ou physique	الخط معرفة ما هو الخط وما هو المستقيم إلخ ...
578	Linea spiralis cf 774 page 424 : (similem) Linee spirali ...	κεκλασμένη	la ligne brisée	الخطّ المكسر 774 حسب الهيئة الشبيهة بالخطّ المنكسر
579	Lingua cf n 533 page 155 : (Non dicitur) in hac Lingua ..	γλῶττα	la langue comme organe et comme idiome	لسان أو اللغة 533 لا تقال الحياة في لغة اليونان إلا من جهة الاغتذاء والنّمو
580	Lis ≠ Amicitia page 81 : (Ponit)amicitiam et Litem ..	νεῖκος	la discorde contraire de l'amitié, cf n 71	بغض أو العداء أمبيد وقلس يضع الصداقة والعداء كمبدأين (أو المحبة والبغضاء)
581	(Motus Localis) cf n 582 cf page 26	φορά; κίνησις κατὰ τόπον	le mouvement de translation	الحركة في المكان أو الحركة المحلية 582 هي خاصية الكائن الحيّ (انظر صفحة 26)

582	Motus (Loci) cf 581 page 50 : Et omnis motus est Loci ... augmenti	φορά	la translation	النقلة أو الحركة المحلية كلّ حركة تكون محلية أو تحولية أو تنموية
583	(Transferri) in loco	μεθίστασθαι	se déplacer	تنتقـل في المكان
584	Locus cf n 60 page 9 : (Remanebunt) Loca erroris ...	τόπος, χώρα	le lieu et en particulier la partie d'un livre	المكان أو الموضع انظر 60 ستبقى في الحد مواضع خطأ و إشكاليّات
585	Longitudo cf n 573 page 34 : Et ex prima Longitudine ...	μῆκος	la longueur et, selon Platon, l'animal simple se compose de la première longueur.	الطـول الحيوان البسيط يتركّب من الطول الأوّل (المتكوّن من الزّوج الأوّل) ...حسب أفلاطون
586	Longus page 261 : in Longo tempore ... motu ...	ἑτερομήκης τὸ ἑτερόμηκες	long en parlant ici du temps, mais c'est aussi le rectangle cf n 81.	طويـل المستطيـل الصّوت يحرك السّمع في زمان طويل حركة قصيرة
587	Loquela cf n 579 page 265 : (Iuvamentum) in Loquela	ἑρμηνεία	la faculté de s'exprimer ou la parole	القوّة النّاطقـة عون القوّة النّاطقة يعوز كثيرا من الحيوانات انظر عدد 579
588	Luna page 42 : (Natura) et solis et lune...	σελήνη	la lune	القمـر وضع بعضهم كون النفس من طبيعة الشمس والقمر (2)
589	Lux cf n 340 et 341 page 230 (Non videntur) in Luce, ut conche...	φάος	la lumière dans sa relation essentielle avec le diaphane, cf 224 .	الضّوء (انظر 340 و341) كالتي ترى في الظّلام ولا ترى في الضّوء وهي الأصداف .

	M			
590	**Magnitudo cf 465** page 25 : Corpus ... Magnitudo ...	μέγεθος	la grandeur ou l'étendue	المقدار أو السّعة 465 الجسم يتغيّر لا كجسم فقط بل كمقدار أيضا
591	**Malus (odor)** page 280 : (comprehen- dere) Odorem et malum	δυσῶδες	l'odeur fétide ou la mauvaise odeur	نتْن أو ذو رائحة كريهة الشمّ إدراك للرائحتين الطيبة والكريهة معا
592	**Manus** page 207 : (Manus) non est primus motor navis ...	χείρ	la main	اليد ليست اليد محرّك السفينة الأوّل بل هو الربّان
593	**Mater cerebri** page 258 : Matri cerebri accidenit occasio ...	μῆνιγξ	les méninges dans leur rapport avec l'ouie.	الصِّماخ لا نسمع إذا ما أصابنا سقوط في الصماخ
594	**Materia cf n 497** page 12 : Scilicet forma et Materia...	ὕλη	la matière qui est le contraire de la forme.	الهيولي ضد الصورة الأشياء المحسوسة هي صورة وهيولي 497
595	**In Materia** page 21 : Sunt forme in Materia...	ἔνυλος	engagé dans la matière ou hylique	هيولانيّ ما يصل الى النّفس عند الانفعال والحركة هو الصور الهيولانية
596	**Mathesis cf n 6**	ἀφαίρεσις	l'abstraction	التّجريد أو المفارقة 6
597	**Mechanicus cf n 22 et 665** page 25 : quod ex istis formis et passionibus ... considerandum est ab artificibus Mechanicis	πρακτικός (νοῦς)	l'intellect pratique	العقل العمليّ (وفي هذا الموضع يقصد ابن رشد أصحاب الصناعات عموما) وهذه الصّور والانفعالات ليست طبيعية بل إراديّة ويجب أن ينظر فيها أصحاب الصناعات العملية
598	**Melius cf n 635** page 283 : utrum nasus... propter Melius	τὸ εὖ	le bien être ou il est préférable que	الأفضلُ أو الأحسنُ أن وهل وجد الأنف عند الحيوانات المشتمّة من أجل الأفضل
599	**Membrum cf n 671** page 49 : Ex motu Membrorum... pedum ...	τὸ μέρος	un membre ou une partie du corps, par exemple les membres inférieurs.	العضو أو الجزء من الجسم (يظهر ذلك في السفينة من حركة الأرجل فيها) انظر 671
600	**Mensura cf n 638** page 195 : (Intendit) per terminum et Mensuram ...	ἀριθμός	le nombre	العدد (انظر 638) ويعني بالحدّ والعدد إلخ

601	Mixtio page 79 : (Animam esse) Mixtionem elementorum	μεῖξις	le mélange	الإمتزاج أو المزيج يظنّون أن النّفس مزيج من الاسطقسات
602	Mixtus ≠ Mundus cf 618 page 115 : que est in Mixto ex elementis ...	μεικτὸς	mélangé ou le mélange tout court, contraire de pur.	مُمتزِج أو ممزوج 618 ضد محض النّفس التي توجد في المزيج من الاسطقسات إلخ
603	Non Mixtus = Simplex page 383 : Non Mixtus cum corporibus (intellectus)	ἀμιγής	sans mélange ou simple = non composé ou pur	غير ممتزِجٌ أو محض العقل غير ممتزج بالأجسام انظر العدد السابق
604	Mobilis cf n 612 page 262 : De disposi- tionibus Mobilium ... tardum	κινούμενος	mobile ou mû, cf le numéro suivant.	متحرِّك أو محرك من هيئات المتحرك السُّرعة والبطء انظر 612
605	Non Mobilis cf 614 page 87 : (Intellectus Materialis) Non Mobilis...	ἀκίνητος	immobile ou non mû, cf numéro précédent	لا متحرِّك أو محرّك العقل الهيولانيّ لا متحرّك انظر 614
606	Modi ymaginationis cf n 534	φαντάσματα νοήματα	les images ou les concepts	الخيالات أو المعقولات انظر 534
607	Modus sensus page 538 : per duos Modos sentiendi ... cf 760	αἴσθησις	la sensation	الإحساس (760) يحفظ الحيوان بالحواسّ من بعيد ومن قريب
608	Res monstruosa ou Monstruosum cf 521	πήρωμα	le monstre ou être mutilé	البَتْرُ أو كان أبْتَرَ أو مشوه الخلقة (521)
609	Mori cf n 72 page 97 . (Anima) neque Moriatur ...	ἀποθνήσκειν	mourir ou périr	مَــاتَ أو فني (72) وأنّ النّفس لا تموت أو تفنى
610	Animal mortale cf n 538 page 108 : (Animal mor- tale) scit sex...	θνητὸν	l'animal sujet à la mort connaît, selon Empédocle, six éléments	حيوان فانٍ (انظر عدد 538) يعرف الحيوان الفاني ستّة إسطقسات حسب أمبيدوقلاس
611	Motor cf n 615 page 205 : illud quod est de primo Motore quasi subiectum..quasi forma	τὸ κινοῦν	la cause motrice ou efficiente	العلّة المحرّكة أو الفاعلة ومأمر في خصوص فعل "الغذاء بالنسبة للمحرك الأوّل" كالموضوع وما هو بالنّسبة إليه كالصّورة (615)

612	Motus part. cf 604 page 27 : (Anima) est aliquod Motum ...	κινητὸς κινούμενος	mobile ou mû	مُتحرِّكٌ أو مُحرَّكٌ 604 النَّفس شيء ما متحرك دوما أو دائم الحركة
613	Motus subst. page 21 : Movere Motu forti ... cf n 732	κίνησις	le mouvement contraire de repos.	الحركة (انظر عدد 732) هناك أشياء كثيرة مطبوعة على تحريك الانسان حركة قويّة
614	Non motus cf 605 page 205 : Ex motore non moto ...	ἀκίνητος	immobile ou non mû	لا متحرك أو محرك 605 كل محرك جسمانيّ أول متركّب من محرك لا متحرك
615	Movens cf 611 page 205 : Scilicet primum movens = primus motor	κινητικὸς	le moteur	المُحَرِّك المحرك الأوّل انظر 611
616	Movere cf 472 supra	κινεῖν	mouvoir le mouvement	حرّك الشّيء أو الحركة انظر إلى العدد 472 أعلاه
617	Moveri erga page 183 : ... permanentiam	διώκειν	rechercher quelque chose en se diriegant vers lui.	تحرك نحو الشّيء أي طلبه طلب البقاء أي ابتغاؤه
618	Mundus cf n 602 page 40 :(solus intellectus) Mundus = purus	ἀμιγής	sans mélange ou pur	غير ممتــزج أو مَحْضٌ العقل وحده محض دون شائبة (انظر 602)
619	Mutare page 267 : Mutare instrumentum ...	ἀλλάττειν	changer, ici l'outil du travail	تخلّى عن الشّيء أو أبْدَلَهُ يحتاج النّاس إلى ابدال الاتهم في العمل
620	Mutari page 257 : Aerem Non Mutatum ... Quiescentem	μεταβάλλειν	se déplacer ou être changé ou se changer	انتقل من مكان إلى آخر أو تغيّر (وضعت الطبيعة هواء ساكنا في الاذان أي غير متغيّر).
	N			
621	Via Narium cf numéro 623	βρογχίον	les bronches ou les narines	قصبـة الرِّئـة أو المنخر 623
622	Narrare cf n 373 page 8 : Et cum Narravit difficultatem contingentem dicenti ... eadem	ἀπομνημονεύειν	rappeler équivalent de dire la plupart du temps.	ذكر بالشّيء (373) ولمّا ذكر بالاشكال الحادث لمن يقول إنّ هذه الطريقة هي عينها في النّفس وفي غيرها (أيْ لمعرفة الجوهر)

623	Nasus cf Simus page 282 : Sicut Nasus in animalibus ... cf n 621 et 766	μυκτήρ	les naseaux ou les narines et surtout celui qui a le nez camus.	المنخر وخاصةً صفة الافطس ... الجفون في الاعين هي كالمنخر عند الحيوانات انظر 621 و 766
624	Natura page 257 : Natura posuit	φύσις	la nature ou encore la végétation tout ensemble et les êtres vivants.	الطّبيعـــة النّبـــات وضعت الطبيعة
625	Omnia Naturalia	ὅλη φύσις	la nature tout entière page 187: Voir texte latin au numéro suivant	الطّبيعة جمعـاء النّفس غاية كلّ الأجسام الطبيعية أي كمالها
626	Naturalis ibidem (Anima) Finis Omnium Naturalium:	φυσικός	naturel	طبيعـــي التّرجمة في العدد السّابق
627	Naturaliter page 111: qui vult Naturaliter loqui de ea ...	κατὰ φύσιν	conformément à la nature	بصفة مطابقة للطّبيعة أو بالطبع (من أراد الكلام عن جوهر النفس بالطبع).
628	Naturaliter esse 547	πεφυκέναι	être né pour	فُطِرَ أو طبع على 547
629	Per ou secundum Naturam page 190 : Inferius secundum Naturam...	φύσει	naturellement, cf numéro 544 à propos du bas et du haut.	بالطّبـــع الأسفل في النّبات هو الأسفل بالطّبع
630	Necessario page 19: Sequitur antecedens Necessario...	ἐξ ἀνάγκης	nécessairement	بالضّـــرورة تتبع المقولة اللاّحقة السابقة بالضّرورة
631	Necessarium page 12 : Esse non est Necessarium ..	ἀναγκαῖον	nécessaire	ضـــروري وجود المحسوسات ليس ضروريًا
632	Necesse esse cf 364 page 19: Necesse est... non abstracta...	ἀνάγκη	la nécessité ou il est nécessaire que ...	الضّرورة أو ضروري أن فبالضّرورة أنّها ليست مجرّدة أو مفارقة (364)
633	Negatio cf n 45 page 456: Possumus dicere Negationem compositionem...	ἀπόφασις	la négation qui est le contraire de l'affirmation.	السّلب (انظر عدد 45) السّلب والايجاب تركيبان (وهما ضدّان).
634	Neumata page 318: Sicut dissolvitur... Neumata... cf n 248 et 288 supra	τόνος	le ton musical ou la mélodie. Le terme arabe a été directement latinisé ici.	المقام الموسيقيّ أو النغمة كما يحلّ مشكل تآلف الاوتار والانغام انظر إلى العددين 248 و 288 أعلاه:

635	**Nobilior cf 598** page 3: Subiectum... nobilius (ie animae)	βελτίων, κρείττων	meilleur ou plus éminent, à propos de l'Ame.	أحسن أو أسمى موضوع هذا العلم أسمى من غيره (انظر 598)
	Nobilis page 32: (Animalibus) Nobili et ignobili ...	κύριος	principal ou fondamental et noble, contraire de ignoble.	رئيسي أو أساسي عند الحيوانات العظيمة والحقيرة منها
636	**Nomen cf n 519** page 132: Corpora composita habent Nomen substantia ...	ὄνομα	le nom ou l'appellation	اسم للأجسام المركّبة اسم الجواهر انظر عدد 519
637	**Numerare** page 10: Cum incepit Numerare questiones...	μετρεῖν	énumérer	عدّ أو أحصى لمّا عدّ المسائل أو التشكيكات
638	**Numerus cf n 600** page 33: Secundum Numerum elementorum...	ἀριθμός	le nombre	العدد (انظر 600) من جهة عدد الأسطقسات
639	**Nutribilis** page 128: necessitas essendi Nutribile... calidum aut frigidum:	θρεπτικός	fait pour se nourrir et l'âme nutritive ou végétative ou la faculté nutritive	قابل للاغتذاء أو مغتذ القوة الغاذية ضرورة كون الشيء قابلا للاغتذاء والنمو ليست كضرورة كونه ساخنا أو باردا إلخ
640	**Nutrimentum** **Nutriens**	τροφή	la nourriture ou l'aliment la faculté nutritive	الغذاء أو الاغتذاء الملكة أو القوة الغاذية
641	**Nutrire**	τρέφειν	nourrir	غذى
642	**Nutriri** page 119: Quinta (Actio)... Nutriri	κίνησις ἡ κατὰ τροφήν	le mouvement vers la nourriture ou se nourrir	تحرك نحو الغذاء أو اغتذى الفعل الخامس للنفس هو الاغتذاء مع الزيادة إلخ
643	**Virtus nutritiva cf 641** page 10: (Virtus) Nutritiva in epate...	θρεπτικόν	la faculté nutritive	الملكة الغذائية القوة الغذائية في الكبد انظر 641
644	**Nutritivus = Nutriens** page 124: Si pars Nutritiva ...	τρέφων	nourrissant ou nutritif	مغذ أو غاذ إن كانت القوة الغاذية (في النبات) إلخ ....

	O			
645	Oboediens page 90: oboediens intellectui.. Oboedientia	θραυρὸς τὸ θραυρὸς θραυρότης	soumis à la friabilité même sens	خاضع لشيء ما قبول الإنتشار المعقول خاضع للعقل قبول الانتشار
646	Obscuritas cf 340 page 236: (obscurum) communis cum obscuritate	σκότος	l'obscurité contraire du diaphane	الظلمة 340 المشفّ بالقوّة مشترك مع الظلمة أي مظلم
647	Obscurus cf n 341 page 232 : ex diaf-fono Obscuro...	σκοτεινὸς	Obscur contraire de diaphane ou illuminé	مظلم ضد مشفّ الجسم المنزوع من المضيء والمشف المظلم 341
648	Obtusus = parvus page 261: Parvo motu = Obtuso... cf n 316	ἀμβλὺς	bref ou court-correspond au grec amblus, faible qui signifie aussi obtus.	زمن قصير أملس الملموس يحرك حاسّة اللّمس حركة قصيرة في زمن طويل (316)
649	Occurrere cf n 530 page 304: Corpora sicca non Occurrunt sibi..	ἅπτεσθαι	être en contact direct ici à propos des corps immergés	تلامس (انظر 530) الأجسام الجافّة لا تتلامس في الرّطوبة إلا وبينها ماء
650	Ociose page 75: Tunc Natura Ociose ageret...	μάτην	vainement, ici à propos du lion et du cerf.	سدّى أو عبثا لو وضعت الطبيعة نفس الأسد في جسم الأيل لفعلت عبثا أو سدى
651	Ocium = Quies page 199: ex Ocio ad operationem...	ἀργία	l'inertie ou le repos cf les numéros 613et 732.	السّكينة أو السكون التغيّر الحادث في التّنقل من السكون إلى العمل
652	Oculus cf n 416 page 144: Quod Oculus esset animal...	ὀφθαλμὸς	l'oeil essentiel dans la vie de l'animal.	العين انظر 416 لو تصوّرنا أنّ العين هي الحيوان نفسه
653	Odium cf n 366 page 90: et amor et Odium... rationi...	τὸ μισεῖν	la haine contraire de l'amour, cf n 73.	العداوة أو البغضاء الحبّ والعداء ينسبان إلى العقلانيّة 366
654	Odor page 123: sicut pomu (Divisio) in codorem... saporem cf n 201	ὀσμή	l'odeur	الرّائحة تنقسم الغلال إلى رائحة إلخ ... انظر عدد 201

655	Odorabile vel res Odorata Page 246: (odor) corpus dissolutum... ab Odorabili:	ὀσφραντὸν	ce qui frappe l'odorat	الشيء المشمّ أو ذو الرّائحة الرائحة جسم منحل من الهواء من طرف المشتمّ أو ذي الرّائحة
656	Non odorabilis page 275: Et non Odorabile...	ἀνοσφραντὸς	non saisi par l'odorat	ما لا يشتمّ أو غير ذي رائحة يقال أي يسمّى ما لا يشتمّ
657	Odorare page 246: quod pisces Odorant...	ὀσμᾶσθαι	sentir ou flairer	اشتمّ الشيء يقال إنّ الحيتان تشتمّ دون تنفّس
658	Olfacere, Olfactum et Olfactus page 279: (Animalia... Olfaciunt)...	ὄσφρησις	l'odorat ou le fait de sentir et de flairer.	حاسّة الشمّ أو اشتمّ الحيوانات المائيّة تشتمّ
659	Sentiens et Olfaciens	ὀσφραντικὸν αἰσθητήριον	le sensorium d'odorat	حاسّة الشمّ
660	Sensus Olfactus page 280 ... a Sensu Olfactus	ὀσφραντικὸν αἰσθητήριον	l'odorat ou le sensorium d'odorat	حاسّة الشمّ الحيوانات بلا دم تملك حاسّة غير الشمّ
661	Omne vivum = omnis vivens = (vivus) cf n 90	ζῷον, ζῶν	tout être vivant tout animal vivant	كلّ حيّ أو حيوان (حيّ) انظر 90
662	Omnia cf n 431 page 44: (Anima) agnoscit Omnia ...	ὄντα	l'étant ou le tout	الموجود أو الكلّ النّفس تعرف الكلّ انظر 431
663	In Omnibus cf n 429	κατὰ φύσιν	conformément à la nature ou au tout.	في الكلّ أو من جهة الطّبيعة انظر 429
664	Subtilior Omnibus rebus page 42: (Aer) est Subtilius omnibus corporibus ...	λεπτότατος	le plus fin ou subtil du tout cf n 678 et 680	ألطف ما في الكلّ الهواء ألطف من كل الأجسام
665	Operatio cf n 22 et 597 page 69: (Intelligere) per Operationem est finitum...	πρᾶξις	l'action	العمل التعقّل محدود بالعمل انظر عددي 22 و 597
666	Opinari cf n 454 page 75: Hoc dixerunt- quia Opinabantur...	διανοεῖσθαι	penser ou croire	فكّر أو ظنّ 454 قالوا هذا لأنّهم كانوا يظنّون أو يرون أنّ

667	Opinio cf n 455 page 76 : (Cum dixit hanc Opinionem)	δόξα	l'opinion vraisemblable ou la doxa.	الظـنّ أو الرأي 455 (ولمّا قال هذا الرأي في تآلف الأسطقسات)
668	Oportere cf n 632 (ou esse rectum) page 11 : Oportet non ignorare ...	δίκαιον εἶναι	il est juste ou il faut que	ينبغي أن (انظر 632) يجب :لا يجهل صاحب هذه الصناعة
669	Res Opposita cf 264 (ou Oppositum) page 55: Concluditur Oppositum	ἀντικείμενον	opposé à	مضادّ لشيء وكانت الخلاصة عكس القوة :المتقدّمة (انظر 264)
670	Organicus page 125: Animalibus Organicis	ὀργανικός	ce qui sert d'instrument, ou ce qui est organique chez les animaux	آلـــي في :الحيوانات العضوية
671	Organum (cf n 548 et 599) page 137 : Organa existunt et iam in plantis...	ὄργανον	le membre ou l'organe	الة أو عضو (انظر 548 و 599) الأعضاء توجد أيضاً في النّبات
672	Os cf n 172 et 785 page 77 : (Propter) Siccitatem Ossis...	ὀστοῦν	l'os, en tant qu'il est fait de l'élément terre.	العظم 172 و 785 فعل :تحم في اليد غيره في :العظم بسبب جفافه
673	Os cf n 518 page 177 : Omne enim animal habens Os habet aliquem gustum:	στόμα	la bouche comme organe tactile.	الفـم (انظر 518) فكلّ حيوان له فم له ضرب من :الذوق
	P			
674	Pallor page 104 : Pallor est dans le voisinage nigredo	αἴγλη	la lueur (ici pâle) la noirceur	الصفرة :أو اللون الداكن السّواد
675	Palpebrae cf n 416 page 282 : Scilicet carentium Palpebris...	βλέφαρον	les paupières que n'ont pas certains animaux.	الجفون (انظر 416) أي عند :الحيوانات بلا جفون :خصابة بالتّصلب
676	Pars page 13 : Secundum Partes ...	μέρος	la partie	الجـزء :النفوس ليست كثيرة من جهة :الموضوع بل من جهة الأجزاء

677	**Res particulares ou particularia** page 12 : diffinitiones ... Particularium	τὰ καθ' ἕκαστα	les choses prises individuellement	الأشياء الفرديّة أو الشخصية حدود أشياء فرديّة أو شخصيّة
678	**Parvarum partium** cf n 664	λεπτομερής	composé de minces particules ou subtil	اللّطيف أو ذو أجزاء لطيفة (انظر 664)
679	**Parvitas partium** page 39 : Propter parvitatem ... Partium	λεπτομέρεια	la subtilité	لطافة الاجزاء يظن ديموقريطس أن العقل في النفس هو حركة ملائمة للطافتها.
680	**Subtilium partium** cf n 664	λεπτομερής	composé de minces particules	اللّطيف أو ذو أجزاء لطيفة (انظر 664)
681	**Spera parva cf 542**	σφαίριον	l'atome	الذرّة أو الكريرة (542)
682	**Passibilis ≠ Agens** page 84 : Intellectum passibilem... cf n 46	παθητικός	patient ou passif, contraire d'agent. cf. n 688	منفعل ضد فاعل 46 العقل المنفعل الذي يذكره في المقالة الثالثة
683	**Non passibilis cf 539** page 426 : (Intellectus materialis) non Passibilis...	ἀπαθής	impassible	لا منفعل أو متقبل العقل الهيولاني لا منفعل انظر 539
684	**Passio cf n 91** page 426 : Intelligere est aliqua Passio...	πάθος, πάθησις	la passion	الانفعال (انظر 91) التعقل ضرب من الانفعال
685	**Non recipere passionem**	ἀπαθής	être impassible	كان لا منفعلا ضدّ فاعل
686	**Recipere passionem 47**	πάσχειν	pâtir ≠ agir	انفعل من الشيء 47
687	**Privatio passionis 539**	ἀπάθεια	l'impassibilité	لا انفعال أو تقبّل 539
688	**Passivus ≠ Agens** page 107 : Passivum = Contrarium cf n 46	ποιούμενος	passif contraire d'agent, cf n 682	منفعلٌ أو مفعولٌ به المنفعل هو الضدّ انظر 46
689	**Non passivus = non patiens cf n 682** page 395: Non passivum	ἀπαθής	impassible contraire de passible.	لا منفعل أو متقبّل العقل الهيولاني لا منفعل انظر 682
690	**Nichil ou non pati** page 21 : Non patietur apud sensum ..	ἀπαθὴς εἶναι	être impassible, cf le numéro précédent.	لا ينفعل من الانفعالات ما لا ينفعل الجسم به عند الاحساس

691	Non percipi cf 219	λανθάνειν	passer inaperçu	لا يُدرَكُ (219)
692	Percutere Percutiens Percussum page 248 : Percussio enim est actio ; ergo habet agens, scilicet Percutiens, et materiam, scilicet Percussum.	τύπτειν	frapper (ici l'ouïe) ou Faire résonner ce qui résonne	قرع قرعًا القارع المقروعُ فالقرع فعل ولذا فله فاعل يعني القارع وهيولى يعني المقروع
693	Perfecte page 9 : (ad suam diffinitionem) Perfecte...	ἀκριβῶς	avec exactitude ou finesse ou plénitude.	بدقّة أو بالكمال الوصول إلى حدّ النفس الأكمل
694	Perfectio cf n 29 page 59 : in sua ultima perfectione...	ἐντελέχεια	l'entéléchie ou l'acte	الفعل أو الكمال الأوّل (التغيّر بالحركة) لا يجعل النفس في كمالها الأوّل انظر عدد 29
695	In Perfectione ou secundum Perfectionem cf 26	ἐντελεχείᾳ	dans ou selon l'entéléchie ou l'acte	في أو من جهة الكمال الأوّل انظر 26
696	Perfectus cf n 122 page 9 : diffinitionem suam Perfectam et veram	τέλειος	parfait c.à.d ce qui a atteint son dévelop- pement normal	كامل أي ما بلغ النّضوج (الوصول إلى حدّ النّفس الأكمل والحقّ) 122
697	Non perfectus 371	ἀτελής	incomplet ou imparfait	غير كامل أي ناقص 371
698	Perficere cf n 213 page 70 : (Diffinitiones) perficiuntur per intellectum	τελεῖν	achever ou faire atteindre à quelque chose sa perfection.	جعل الشّيء يبلغ الكمال أو الغاية الطّبيعيّة من وجوده (تكمل الحدود بالعقل) انظر 213
699	Permanens cf 495	μόνιμος	fixe ou stable	قارٌ أو دائم 495

700	Esse Permanens vel Permanere cf 487 page 182 : ipsum (hominem) Permanere...	μένειν, διαμένειν	demeurer ou être ferme	كان الشيء قارًا أو خالدا انظر عدد 487 ما كان للإنسان أن يكون خالدا
701	Perscrutari vel Perscrutatio cf 237 page 9 : ea . Perscrutanda	ζητεῖν, ζήτημα	examiner ou l'examen par l'intellect, cf aussi le numéro 238	فحص فحصًا أو تفحّص أو استقصى (237) ما يجب فحصه أولا
702	Per se cf n 469 page 15 : (sermo intel-ligibilis) Per se...	τῷ εἶναι	par lui - même ou en soi, non par un agent extérieur	بذاته أو بماهيته انظر 469 قوله معقول بذاته
703	Pes page 49 : (Motus) Pedum... cf n 436	πούς	le pied	الرِّجْـلُ (انظر 703) حركة أرجل الفرسان والجواد غير حركة السفينة
704	Pilus page 533 : Pili oriuntur .. in corpore	θρίξ	les poils ou les cheveux	الشّعـر الشعر ينبت في أماكن لا محدّدة من الجسم
705	Planta cf n 146 page 93 : Omne animatum ex Plantis... in specie	τὰ φυτά	la végétation	النباتات (انظر عدد146) عندما ينقص من النبات شيء يبقى متساويا في النوع مع ذلك
706	Ponticus cf n 19 page 291 : Ponticus et acetosus = Frigidi	αὐστηρός	âcre ou acide, se dit ici des goûts des aliments	لاذع أو حامض (19) اللاذع والحاد طعمان باردان...
707	Positione precedenti	ἐν πρώτοις	dans les prémisses	في المقولتين المتقدّمتين من القياس
708	Posse vel non Posse cf n 540 page 182 : Et ista virtus existit in vivo ut generabile et corruptibile communicet cum sempiterno secundum suum Posse.	δύνασθαι ἀδυνατεῖν	le pouvoir ou l'impossible, pouvoir ou ne pas pouvoir.	المقـدرة أو العجز يقدر أو لا يقدر وهذه الملكة (التّوليد أو التّناسل) توجد في الكائن الحيّ كي يشترك المتولّد والفاسد مع الأزليّ من جهة طاقته ... انظر 540
709	Potabile et non Potabile	ποτόν & ἄποτον	potable et non potable	ما يشربُ وما لا يُشْرَبُ
710	Potentia ou Potentia et virtus cf n 29 page 10 : Potentia et actus sunt differentie...	δύναμις	la puissance qui est contraire de l'acte cf n 29 la faculté	القوّة والملكة أو المقدرة القوّة والفعل فرقان في كلّ المقولات

711	Potentia et In Potentia page 45 : quomodo contingit ei ut intelligat omnia... aut secundum quod in Potentia...	δυνάμει κατὰ δύναμιν	en puissance contrairement à en acte, cf numéro 26.	بالقوّة لا يقول أنكساغوراس كيف يتعقّل العقل الكلّ هل بالفعل أم هل من جهة القوّة
712	Precedere vel esse Precedens cf n 92 page 3 : ut Precedat sermo de ea...	πρῶτος πρότερος εἶναι	être antérieur, se dit de la prémisse majeure. D'autre part, le discours sur l'âme doit précéder celui qui concerne toutes les autres sciences, lit-on à la page 3 de l'édition Crawford.	كان سابقا أو متقدما على شيء (إنظر عدد 92) و ضروريّ أن يسبق الكلام في النّفس الكلام في العلوم الاخرى أي أن يكون أسمى منها.
713	Predicamentum Predicari page 10 : que contingunt ...Predicamentis: cf numéro 710 supra:	κατηγορία κατηγορεῖσθαι	la catégorie, l'un des modes de l'Etre. être dit ou affirmé comme l'attribut de quelque chose.	المقولة المبدئية ما يقال عن شيء ما القوّة والفعل هما فرقان يحدثان لكلّ المقولات المبدئية أنظر إلى العدد 710 أعلاه
714	Presentia vel esse Presens cf n 3 page 237 : apud Presentiam ... luminosi... esse Absens	παρουσία παρεῖναι	la présence ou être présent, se dit surtout des objets sensibles dans leurs rapports aux sens, contraire d'absent.	الحضور (انظر 3) حضر أو كان حاضرا انعدام الشفّ يقال ظلاما عند حضور الجسم المضيء (ضد غائب)
715	Prima Philosophia vel Metaphysica	Metaphysica	La Première Philosophie qui est la Métaphysique	الفلسفة الأولى أي ما وراء الطّبيعة أو الماورائيّات
716	Principium cf n 173 page 4 : (Anima) est Principium animalium...	αἰτία, ἀρχή	la cause ou le principe de quelque chose	المبدأ أو السّبب (انظر 173) النّفس مبدأ الحيوان أي سبب وجوده.

717	Privatio cf Privatio passionis page 237 : (obscuritas est Privatio lucis...) cf n 687	στέρησις ἀπάθεια	la privation = l'absence l'impassibilité qui est le contraire de la passion de l'âme.	العدم أو الانعدام عدم الانفعال (الظلمة) انعدام الضوء في المشف (انظر 687)
718	Processus cf n 725 page 36 : (Anima) Processus ab uno	ἔκστασις	la marche ou la dévia-tion. D'après Platon, dans le Timée.	السّير أو تحوّل الاتّجاه (النفس سير من الواحد إلخ ...) انظر 725
719	Profundum cf n 585 page 34 : Et ex Profundo	βάθος	la profondeur, et ici, selon le Timée : de Platon, l'animal simple se compose de la profondeur	العُمْــقُ (انظر 585) (حسب طيماوس الحيوان البسيط يتركّب) من العُمق الذي يتكوّن من الرباعية الأولى ...
720	A Propinquo page 306 : A remoto... ≠ A Propinquo... cf n 746	ἐγγύθεν	de près contraire de de loin, comme carac-térisant les sens.	عن قُرْب (انظر عدد 746) عن بعد بالنّسبة للابصار والسمع وعن قرب في اللّمس والذّوق
721	Proportio page 104 : (Ex elementis) Proportiones...	λόγος	la proportion ou la loi du mélange	النّسبة أو التناسب (هناك نسب من الأسطقسات تدخل في التّركيبات).
722	Proprius page 104 : quodlibet ens compositum ex elementis componitur in aliqua proportione terminata et Propria, per quam illud ens est quod est	οἰκεῖος	spécial à quelque chose ou propre à lui	خاصّ بشيء ما كلّ كائن متركّب من الأسطقسات يتركّب منها بنسبة محدّدة تركيبا خاصا يكون ذلك الكائن به الكائن الذي هو ولا أحد غيره.
723	Illud Propter quod ou Propter quid = Finis cf 54 et 730 page 187 : Nisi Propter aliquid ...	(τὸ) οὗ ἕνεκα	le ce pour quoi une chose est ou la cause finale. Synonyme de fin.	العلّة الغائيّــة انظر 54 و 730 فعل الطّبيعة مرتبط بالعلة الغائية
724	Pulmo cf n 76 page 256 : Scilicet Pulmo...	πνεύμων	le poumon, organe ad hoc de la respi-ration.	الرّئــة (انظر 76) يعني الرّئة (وهي عضو التّنفس الخاصّ)

725	Punctus cf n 718 page 34 : ex quatuor Punctis...	στιγμή, σημεῖον	le point mathématique, selon Platon, dans le Timée.	النقطة (718) (الرياضية تتركب من أربع نقاط)
	Q			
726	Quadratum cf n 81 Quadratura page 150 : quid Quadratum = Quadratura	τετράγωνον τετραγωνισμός	le carré la quadrature	المربّع (انظر عدد 81) التّربيع ما هو المربّع و التّربيع
727	Quale page 93 : in capitulo Qualis...	ποιόν ποιότης	la qualité	الكيف من ذلك أن فعل النفس هو في باب الكيف
728	Quantum cf Quantitas - ibidem ... non Quanti	ποσόν	la quantité idem	الكمّ ولا في باب الكمّ
729	Questio vel dubitatio disputativa et sophistica page 10 : Incepit numerare Questiones... cf 410	ἀπορία	l'aporie ou la difficulté logique	المسألة أو الإشكالية أو التشكيك (انظر 410) بدأ يعدّ المسائل الحائرة لمن يفحص النّفس
730	Quid est res cf n 723 page 378 : Que sit...	τὸ ὅτι τὸ διότι	ce qu'est une chose ou le pour quoi d'une chose	ماهيّة الشّيء أو الكنه لماذا وُجد الشّيء لمّا أتمّ القول في ماهيّة القوة المتخيلة (723)
731	Quiditas rei vel Quiditas cf numéro 430 page 29 : in Quiditate alicuius ...	τὸ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι	l'essence d'une chose selon, disions - nous, sa quiddité.	ماهيّة وكنه الشّيء انظر 430 (من يقول شيئا) في ماهيّة شيء ما
732	Quies cf n 613 et 651 page 54 : debet esse in Quiete...	στάσις	le repos ou le contraire du mouvement, cf le numéro 651	السكون ضدّ الحركة (انظر عدد 613) (وحسب هذا الشكل) يجب أن يكون المتحرك في سكون
733	Quiescens cf n 612 page 257 : Sed valde Quiescentem (aerem)...	μόνιμος	fixe ou stable, contraire de mobile. Il s'agit de l'air dans l'audition.	قارّ وغير متغيّر أو ساكن وضعت الطبيعة في الآذان هواء قارّا (انظر عدد 612)

734	**Quilibet** page 51 : Et Quilibet (motuum) ...	τυχὸν cf τύχη	n'importe lequel le hasard	أيّ شيء اتّفق أو كان الصّدفة أو الإتّفاق وأيّة حركة اتّفقت تكون في جسم
	R			
735	**Radius** page 28 : in Radiis solis ...	ἀκτίς	le rayon lumineux	الشّعـاع (الذّرات تبدو متحرّكة) في أشعة الشمس
736	**Ratio cf n 324** page 7 : Et dat Rationem super hoc...	λόγος λογισμός	le raisonnement ou la rationalité, synonyme de la preuve logique.	الاستدلال والعقلانية أو النطق (324) وأعطى العقلانيّة أو المعقول الاستدلاليّ في هذا أي في كون البحث في جوهر النّفس شبيهاً بما يقع في جواهر الأشياء الأخرى عموما
737	**Rationabilis**	λογιστικὸς λόγον ἔχων τὸ λογιστικὸν	raisonnable ou la partie raisonnable de l'âme	معقـولٌ أو عقلانيّ جزء النّفـس العاقل
738	**Non Rationabilis** **cf n 567** page 78 **remotus a Ratione**	ἄλογος τὸ ἄλογον ἄλογος	irrationnel la partie irrationnelle de l'âme	غير معقول أو لا عقلانيّ جزء النّفس غير العاقل انظر 567 غير معقول أو بعيد عن العقلانيّة
739	**Rationabilitas**	λόγος	la rationalité	المطابقة للمعقول أو العقلانيّة
740	**Recipiens vel Res 688** **Recipiens page 118 :** cum natura anime fuerit diversa, diversabitur et iam natura Recipientis.	δεκτικός	réceptacle ou apte à recevoir quelque chose, synonyme de patient ou de passif.	قابلٌ لتقبّل شيءٍ ما مرادف للمنفعل لو كانت طبيعة النفس مختلفة لكانت كذلك طبيعة المتقبّل لها (688)

741	**Recipere cf n 686** page 454 : continuatio intellectus Agentis et Recipientis	δεκτικὸς εἶναι πάσχειν λαμβάνειν	être apte à recevoir pâtir prendre ou saisir	كان قابلا للتقبل انفعل (انظر عدد 686) أدرك أو أخذ الشيء اتّصال العقلين الفاعل والمنفعل أو المتقبل
742	**Rectitudo (et Rectus) ≠** **Curvus** cf n 312 page 31 : Intellectus ... Rectitudinis	εὐθύ εὐθυωρία	droit ≠ courbe la direction en ligne droite ou le droit chemin	مستقيم ضدّ معوج المسلك المستقيم انظر 312 العقل سبب الاستقامة
743	**Reflecti cf n 278** **et Reflexio** page 248 : de Reflexione radiorum...	ἀνακλᾶσθαι ἀνάκλασις	se refléter la reverbération ou l'anaklàsis	تردّد أو انعكس الانعكاس أو التردّد بالنّسبة لانعكاس الأشعّة انظر عدد 278
744	**Regula** page 7 : (Difficultas) cognitionis Regule ...	κανών	la règle dans les deux sens abstrait et concret	المسطرة أو القانون صعوبة معرفة القانون الذي يوصل إلي جواهر النّفس
745	**Rememoratio** **cf Rememorari** cf numéro 373 page 82 : Incepit facere Rememorationem...	ἀνάμνησις μνημονεύειν	la réminiscence ou remémoration. Selon Platon, l'enseignement est réminiscence.	التذكّر (انظر عدد 373) تذكّر = قال أخذ يتذكّر بكون النّفس لا تتحرك إلا عرضا
746	**A Remoto in Remoto** **vel In Remoto spatio** (page 276 : ad suum cibum a Remoto) n 720	πόρρωθεν ἄλογος	de loin contraire de de près	عن بعد أو من مكان بعيد ضدّ عن قرب انظر عدد 720 يأتي الحيوان الغذاء من بعيد

747	Qui non potest se Retinere cf numéro 527	ἀκρατής ἀκρασία	intempérant contraire de tempérant l'intempérance	شره أو من لا يستطيع كبح جماح نفسه الشراهة 527
748	Reverti et vivere cf numéro 453	ἀνίστασθαι	ressusciter ou se lever et vivre à nouveau	ينشر ويحيا من جديد انظر عدد 453
	S			
749	Salsus cf n 531 page 286 : V.g Salsum quod est humidum in potentia propinqua, cum velociter dissolvitur et dissolvit humores qui sunt in lingua.	ἁλμυρός	salé. Pour le concept de proche ou prochain, cf le numéro 173 : propinqua.	مالح (انظر 531) مثلا المالح الذي هو رطب في القوة القريبة (من الفعل) بما أنّه يذوب بسرعة ويذيب الرّطوبات التي هي في اللّسان .
750	Salvare cf n 446 page 290 : lingua ... debet Salvari a siccitate intensa...	σῴζειν	préserver ou assurer le salut, ici le rôle de la salive cf n 407	حفظ الشّيء أو وقاه من الأعراض (يجب أن يحفظ اللّسان من جفاف مفرط) انظر 446
751	Sanguis cf n 167 et 287 page 23 : (Ebullitio) Sanguinis in corde	αἷμα	le sang consubstantiel du coeur.	الدّم غليان الدّم في القلب انظر 176 و 287
752	Sapor cf ns 201 et 515 page 123 : Divisio pomi in Odorem Colorem Saporem...	χυμός	le goût voir supra numéro 201	الطّعم تقسيم الثمرة إلى رائحة ولون وطعم انظر 201 و 515
753	Scientia cf n 196 Sciens page 31 (Subiectum) huius Scientie..nobilius	ἐπιστήμη ἐπιστήμων	la science le savant	العلم أو المعرفة والعالم موضوع علم النّفس هذا أسمى ممّا سواه انظر عدد 196
754	Scire cf n 198 cf Scitum = Intellectum cf 550 page 9 : Qui voluerit Scire diffinitionem...	εἰδέναι ἐπιστητόν	savoir le connaissable	علم الشّيء أو عرفه 198 المعلوم أو المعقول انظر 550 من يريد معرفة حدّ النّفس الأكمل

755	Virtus Scientialis	ἐπιστημονικόν	la faculté intellective	القوّة العالمة
756	Semen cf 506 et 775 page 146 : Semen et fructus... ut vivant	σπέρμα	la semence ou le sperme	المنيّ أو البــزر البزر والغلال تملك القوة لتحيا انظر 506 و 775
757	Senectus Senex page 87 : apud Senec- tutem .... cf n 482	γῆρας πρεσβύτης	la vieillesse vieux	الشيخوخة شيخٌ مُسِنٌّ (ما يحدث العقل الهيولاني) انظر عدد 482 من ضعف
758	Res Sensata vel Sensatum (vel Res Sensibilis) page 476 : quasi rem Sensatam....	αἰσθητόν αἴσθημα	le sensible central dans le Sensu et Sensato d'Aristote	المحسوس (انظر كتاب الحس والمحسوس) وضع الشيء الغائب عن الحس كالشيء المحسوس
759	Sensibilis Sentire	αἰσθανόμενος, αἰσθητός αἰσθάνεσθαι	sensible ou perceptible aux sens percevoir par les sens	محسوس أو مدرك من الحسّ (اهتم به أرسطو) أحسّ أو أدرك
760	Sensus = Sentiens Sensus tactus Sensatio cf 607 page 474 : Sensus querit aut fugit ...	αἴσθησις, αἴσθημα cf ἁφή	le sens ou la sensation le toucher la sensation	الاحساس أو الحسّ 607 حاسة اللمس الحاسّة أو الاحساس الحسّ يبحث عن الشيء أو ينفر منه
761	Virtus Sensus = Sentiens page 155 : Virtus sensus... (alia a) Vivere Sentiens	αἰσθητικόν cf aussi αἰσθητικὴ ψυχή αἰσθητικός	la faculté de sentir l'âme sensitive apte à sentir	ملكة الحسّ ملكة الحسّ أو الإحساس النفس الحساسة ملكة الحسّ هي غير الحياة قادر على الاحساس
762	Sermocinalis cf 381 Sermocinari page 3 : Incepit Sermocinari...	διαλεκτικός διαλεκτικῶς	relatif à la dialectique parler en dialecticien ou de dialectique	جدليّ (انظر 381) تكلّم جدليا أخذ يجادل ليدفع الناس إلى حبّ العلم بالنفس
763	Sigillum page 540 : iste motus qui est medii in suis partibus a sensibili valde est similis impressioni Sigilli in cera	σημεῖον	l'empreinte du cachet dans la cire assimilée au mouvement imprimé par le sensible à l'in- termédiaire de la sensation.	أثر الخاتم في الشمع وهذه الحركة في أجزاء المتوسط بفعل المحسوس جدّ شبيهة بأثر الخاتم في الشمع...

764	Silentium page 288 : Et in auditu Silentium...	σιγή	le silence	الصّمت أو السكوت وفي السّمع يقال الصّمت انعدام الصّوت
765	Sillogismus cf 226 page 4 : Sermo eius in forma Sillogismi categorici...	συλλογισμὸς	le syllogisme	القياس (انظر 226) وقوله في شكل القياس اليقينيّ
766	Simitas et Simus page 423 : Sicut Simitas cum naso... cf n 623	σιμὸν	le camus ou la qualité du camus	الأفطس أو كيف الافطس ككيف الأفطس بالنّسبة للأنف (انظر 623)
767	Simplex cf n 216 et 217 page 35 : principium animalis Simplicis...	ἁπλοῦς τὰ ἁπλᾶ	simple les natures simples ou incomposées. Selon le Timée de Platon .... toujours	بسيط ضد مركّب انظر عددي 216، 217 البسائط أو الأسطقسات مبدأ الحيوان البسيط هو الوحدة الأولى إلخ
768	Sitis page171 : Sitis (appetitus) frigidi et humidi...	δίψα	la soif la soif est désir de froid et d'humide	العطش العطش شهوة البارد والرّطب
769	Situs In situ page 78 : (Magnitudines habentes) Situm	θέσις cf aussi νου cf enfin σύνθεσις	la position réelle ou logique : dans la position la composition Grandeurs ayant une position logique.	الوضع في الوضع التّركيب يكون التألف بين مقدرات ذات وضع وحركة محدودين
770	Solidum corpus Solidum 692 page 250 : Percussio a corporibus Solidis...	στερεὸν	le solide mathématique ou physique le solide qui résonne du fait d'un agent	الجسم وخاصّة انظر عدد 692 الجسم ذو الحجم القروع (يقع القرع بواسطة أجسام ذات حجم)
771	Somnus ≠ Vigilia cf n 408	ὕπνος ἐγρήγορσις	le sommeil contraire de la veille ou l'insomnie	النّوم ضدّ الأرق أو السّهر (408)

772	Sonare cf n 692 Sonorus esse page 248 : quedam dicuntur habere Sonum: Sonus Sonans cf n 786	φωνεῖν ἡ φώνησις cf φωνεῖν ψόφος φωνητικός	résonner ou la résonnance ou être sonore le son sonore	رنّ أو الرّنيـــن 692 صوّت أو تصـويت بعضها يقال مصوّتا أو رنّانا الصّـــوت مُصَـوِّتٌ أو رنّان 786
773	Spera Spericus Spera parva cf 681 page 95 : eam esse Speras parvas..	σφαῖρα σφαιροειδής σφαιρίον	la sphère sphérique les atomes	الكـرة كرويّ الذرّات (انظر 681) ديموقراطس يضع النّفس ككريّات أو كذرّات
774	Spira linea Spiralis cf 578 page 258 : Propter Spiram ...	ἕλικες κεκλασμένη	la spirale la ligne brisée	التّجويف أو الشكل اللّولبيّ الخطّ المتكسر 578 بسبب التجويف الخلقي في الأذن
775	Sperma cf n 506 et 756 page 43 : Sperma, quod est principium generationis, est valde humidum et existimatum est quod Sperma est anima cum ipsum formet embrionem	γονή	la semence ou le sperme, agent essentiel de la fécondation et de la formation de l'embryon.	البزر أو المنـي والمنيّ الذي هو مبدأ التوليد أو النّسل جدّ رطب وظن بعضهم أن المنيّ هو النّفس بما أنّه يصوّر الجنين انظر عددي 506 و 756
776	Stella cf n 176 page 42 : Ponit ipsam nature Stellarum....	ἀστήρ	l'étoile	النّجم أو الكوكب 176 هناك من يضع النفس من طبيعة النجوم أي متحركة بذاتها
777	Stripticus cf n 19 Acutus = Acetosus page 291 : in istos sunt acutus et Stripticus et acetosus...	στρυφνός ὀξύς ὀξεῖα	astringent aigu acide Les trois synonymes se trouvent dans la phrase latine.	قابـض انظر 19 هو طعم حادّ كما يشير إليه ابن رشد في صفحة 261 من النصّ اللاّتيني حـــادّ حامـض من بين هذه الطعوم هناك الحادّ أو القابض والحامض

778	**Subiectum** **Subiectus** **Subiectum = Substantia** page 3 : Subiectum huius scientie nobilius...	ὑποκείμενον ὑποκείμενος οὐσία	le substrat qui gît en dessous ou substrat l'essence ou la substance Il s'agit ici de la subs- tance de l'Ame, supé- rieure à tout le reste.	الحامــل متضمّــن الموضوع أو الطّبيعة العميقة أو الجوهر موضوع هذا العلم أسمى من غيره
779	**Sufficientia** **Sufficere** page 91 : (Iste sermo) minoris Sufficientie...	πειθώ, τὸ πεπεῖσθαι ἱκανὸν εἶναι εἶναι κύριος	la persuasion ou le fait de suffire, être approprié à = être le principal	الاقتناع أو الكفاية كــان مناسبــا كان رئيسيّا هذا القول في النّفس أقلّ إقناعا أو كفاية
780	**Superficies** page 336 : (Color) invenitur in Superficie...	ἐπίπεδον ἐπιφάνεια	la surface géométrique	السّطح أو المساحــة يوجد اللّون في السّطح
	T			
781	**Tabula** page 395 : Tabula non scripta	γραμματεῖον γραμματική γραμμή	la tablette pour écrire la grammaire la ligne	اللّوحــة النّحــو الخــطّ اللّوحة غير المكتوبة
782	**Tactus vel Res tangibilis** **Tactus** **Tangibilis et non** **Tangibilis** **Tangere**	ἁπτόν ἁφή ἁπτός (καί) ἄναπτος ἅπτεσθαι	tangible le toucher tangible et non tangible toucher	ملمــــوس حاسّة اللّمس ملموس وغير ملمــوس لمس أو لامس
783	**Tarditas cf 796** page 250 et tardus	βραδύτης βραδύς	la lenteur lent contraire de rapide	البــطء (أنظر 796) بطيءٌ ضـد سريع
784	**Tempus** page 110 : (Anima) precedit elementa Tempore...	χρόνος	le temps	الزّمـــان النّفس متقدّمة على الأسطقسات بالزّمان

785	Terra cf n 113 et 672 page 43 : Preter Terram...	γῆ	la terre comme l'un des quatre éléments.	الأرض 113 و 672 اعتقد القدامى أنّ النّفس هي من كلّ الاسطقسات ما عدا الأرض
786	Tinnibilis = Sonorus cf n 772	ἠχῶν φορητικός	qui résonne ou est sonore	ما يرنّ أو يُصَوِّتُ مصوّت أو رنان انظر 772
787	Tonus cf n 634 page 263 : idest Neuma et tonum:	μέλος	le ton ou la mélodie Neuma est le mot arabe latinisé par M. SCOT.	النغمة الموسيقيّة (انظر عدد 634) يعني النغمة واللحن و Neuma هي الكلمة العربية بعد أن تلتّنت هنا
788	Transmutatio cf n 64 page 21 : cum Transmutatione...	μεταβολή	le changement en général, synonyme d'altération.	التغيّـر (انظر عدد 64) كلّ انفعال يكون بتغيّر وتحوّل
789	Transumptio page 233 : Transumptio nominis usitati apud vulgus	μεταφορά	la métaphore	الاستعـارة استعارة الاسم المستعمل لدى العامّة
	U			
790	Ultima cf n 467 page 97 : Ultimum	πέρας τέλος	la limite la fin	الحـدّ (انظر 467) الغايـة
791	Umbra page 254 : (Pars) spissioris umbre...	σκιά	l'ombre	الظـلّ وهو الجزء الأكثر كثافة للظلّ
792	Unctuosus page 291 : et sequitur dulcem Unctuosus	λιπαρός γλυκύς	huileux Il désigne une odeur forte après dulcis qui est le doux.	دهنـيّ حلـوٌ ويتبع الدّهني الحلو

793	Unitas cf n 414 et 585 pages 37 : Intellectus = Unitas	μονάς	l'unité. L'animal simple procède de l'Un, selon Platon.	الوحـدة 414 و 585 العقل هو الوحدة
794	Universalis Universus page 11 : Diffinitionem Universalem...	κοινός ὅλος	commun commun	مشتـرك أو عامّ عام أو مشتـرك ولو بحثنا عن حدّ النّفس العام
	V			
795	Vapor Vapor liquidus page 42 : Illud principium est Vapor...	ἀναθυμίασις	l'exhalaison ou le souffle (le principe de l'âme serait une vapeur liquide), toujours selon le Timée.	البخار ورأي إفلاطون في طيماوس أنّ مبدأ النّفس هو بخار سائل متحرّك
796	Velocitas cf 783 Velociter Velox ≠ Tardus	τάχος ταχέως ταχύς	la vitesse rapidement rapide – lent	السرعـة (انظر 783) بسرعـة سريــع ≠ بطيء
797	Videre cf n 124 Videri Visibilis Non visibilis Visio cf n 652	ὁρᾶν ὁρατός ἀόρατος ὅρασις	voir être vu ou visible idem invisible la vue	رأى (انظر 124) يُرى مرئيّ غيـر مرئــي الإبصـــار (652)
798	Visus (part.) Visus (subst) page 21 : Videmus.. timere...	ὄμμα, ἡ ὄψις ὁρᾶν	vu la vue voir en général	مرئيّ البصــر شـاهـد أو أبصــر نرى أناسا كثيرين يخافون دون مدعاة للخوف
799	Vita cf n 80 Vivere ibid. Vivus cf n 661 Vivum ibid. Omne Vivum ibid.	τὸ ζῆν, ἡ ζωή ζῆν ζῶν, ζωὴν ἔχων ζῷον	la vie vivre vivant l'animal Tout être vivant	الحيـاة (انظر 80) يحيا حــيّ (انظر 661) الحيوان كلّ كائن حيّ

800	Vox cf 519, 533 et 579	φωνή, ψόφος	le son articulé ou la voix.	أنظر الأعداد 519
	par exemple	φωνή	chez Aristote, correspond à la voix qui est rendue dans le lexique grec arabe de Kanawâti par	و 579،533 مثلا النّغمة
		ῥῆμα	Nous préférons le rendre par	الصّوت أو النطق
	Vox fait penser enfin à Verbum		qui désigne les termes d'Avempace (page 457).	ألفاظ ابن باجة
	... non secundum quod apparet de Verbis Avempeche in initio sui sermonis de Virtute Rationali, scilicet quod virtus compositiva debet esse alia ab ymaginativa...			لا من جهة ما يظهر من ألفاظ ابن باجة في بداية كلامه في القوّة العقلانيّة يعني أنّ الملكة المركّبة يجب أن تكون غير المخيّلة



• ابن رشد كما يبدو في محفورة من القرن الثالث عشر الميلادي

المحتوى

نتوجه بالشكر الجزيل إلى سفارة اليونان بتونس لتفضلها بالتعاون معنا لإعداد معجم المصطلحات والمفاهيم الفلسفية.

Nous adressons nos vifs remerciements à l'Ambassade de Grèce en Tunisie pour sa précieuse collaboration à la réalisation du lexique des termes et concepts philosophiques.

ISBN 9973 - 929 - 40 - 3 (Coll.)
9973 - 929 - 41 - 1

Imp. Signes
13. Rue 8612 - La Charguia I - 2035 TUNIS
Tél.: 797.072 - 798.702 - FAX : 771.133

Il a été tiré de cet ouvrage 2000 Exemplaires
dans sa 1ère édition

AVERROES

Grand Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote

Restitué à l'arabe par B. Gharbi
de l'Université de Tunis

Académie Tunisienne des Sciences des
Lettres et des Arts "Beït Al-Hikma"